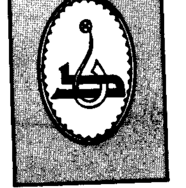


نظرة الغرب

الى حاضر الإسلام ومستقبله

بسم الله الرحمن الرحيم

نظرة الغرب

الى حاضر الإسلام ومستقبله

تأليف

الدكتور عماد الدّين خليل

دار النفائس



دار النفائس
للطباعة والنشر والتوزيع
شـــارع فردان ـ بنـاية الصـــباح
وصـــفي الـدين ـ ص.ب 5152/ 14
فـاكـس: 861367 ـ هـاتـف: 803152
أو 810194 بيـروت ـ لبـــــنان

DAR AN-NAFAÉS

Printing-Publishing-Distribution

verdun str. Saffi Aldeen Bldg.
P.o.Box 14/5152
Fax: 861367 - Tel. 803152 -
810194. Beirut - Lebanon

E-mail: nafaes@intracom.net.lb

الطبعة الأولى: 1420 هـ ــ 1999م

تقديم

في المعطيات الأكثر حداثة، يواصل العقل الغربي تعامله مع حاضر الإسلام ومستقبله بالكثافة نفسها، متضمِّناً، كما هو الحال في كتابات الفترة الزمنية الأبعد قليلاً والتي تعالجها فصول هذا الكتاب، السلب والإيجاب، متشكِّلاً بالخيوط نفسها، وبصيغ النسيج ذات التأثيرات الثقافية والمذهبية والمنفعية (الذرائعية) الموغلة، متحرِّراً، في الوقت نفسه ـ وبين لحظة وأخرىٰ ـ لكي يقول كلمة حق، أو يستنتج تقويماً إيجابياً.

روجيه أرنالديز (Roger Arnaldez) ـ مثلاً ـ في كتابه (مظاهر الفكر الإسلامي)[1]، دانيال هرفيو ليجيه (D.H. Léger) في كتابه (نحو مسيحية جديدة)[2]، سامي نائير (Sami Naïr) في مقاله (الإسلام في زمن الشدَّة)[3] كريستيان جامبي (Ch. Jambet) في مقاله (الإسلام وغناه الأخلاقي)[4]، وبرنار سيشير[5] (B. Sichére) في مقاله (الحجاب، العرب ونحن)[6] وآخرون، من

---

(١) نشر دار فران ـ باريس ١٩٨٧ م.

(٢) نشر دار سيرف ـ باريس ١٩٨٦ م.

(٣) مجلة (مواقف) باريس (حزيران ١٩٩٠ م).

(٤) المجلة نفسها. ويعود الفضل في حصولي على المقالات المذكورة للأخ الكريم الدكتور أنس الشيخ علي، الذي كنت ألمس حرصه البالغ على ضمان اطلاعي عليها خلال عملي في إنجاز الكتاب.

(٥) المجلة نفسها.

(٦) أصدر المؤلِّف بحثاً يعالج المنظور الغربي لقضية المرأة المسلمة، وقد تمَّ التَوقُّف هناك لحظات أخرى مع مقال سيشير المذكور. (دار الفرقان، عمان ـ ١٩٩٨ م).

غير الفرنسيين أيضاً، وبخاصة الإنكليز والألمان والأسبان والأمريكان.. قدَّموا، في أواخر الثمانينيات، سيلاً من المؤلفات والبحوث والدراسات والمقالات يمكن للمرء أن يطلع على زخمها في الأجنحة التي تتعامل مع الإسلام في معارض الكتب التي تقام في المؤسسات والبلدان الغربية بين الحين والحين.

قد يتطلَّب هذا متابعة مستقلة تمثل حلقة أخرىٰ للكتاب الذي بين يدي القارىء، والذي تتمركز معالجاته في الفترة بين ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠ م علىٰ وجه التقريب، وعندما تكتمل ملامح المادة قد تكون حلقة كهذه، تغطي نصف القرن الأخير، ضرورية على أية حال.

ها هنا، في هذه الصفحات من المقدمة، سنكتفي بمجرد التأشير على عدد من التقويمات والاستنتاجات، كنماذج فحسب، للكثير الذي يقال، وهي (تقويمات) تؤكد، في خطوطها العريضة، عمق الظاهرة الدينية التي يتمركز الإسلام ولا ريب في قمتها، وتنتشر ـ بعد ذلك ـ هنا وهناك لكي تتعامل مع هذه الموضوعة أو تلك من الموضوعات الإسلامية على وجه التحديد: مسألة الحجاب مثلاً، القضية الأخلاقية، تحدِّيات الحداثة، احتمالات المستقبل، صعوداً باتجاه المنظور الإسلامي للألوهية.

عشرات من المسائل الأخرى تعالجها مؤلفات وبحوث ومقالات العقود الأخيرة من القرن العشرين، وقد زادتها تدفُّقاً وخصباً كثافة المتغيرات الدولية التي شهدها العالم على امتداده، ودنيا الإسلام بوجه الخصوص، والتي كان فيها للبعد الديني في الحالتين، تأثير بالغ. وأحياناً كان هذا البعد هو بؤرة الظاهرة ونقطة الارتكاز فيها، والهدف الذي يستقطب تيارات الحركة التاريخية هنا وهناك.

إن العقل الغربي، عقل نقَّاد، وهذه مسألة معروفة، ولكنه فوق هذا عقل رصّاد يملك قدرات عجيبة على متابعة الظواهر ورصدها ودراستها واستخراج

دلالاتها الأساسية وتقديم منظومة غنية من الاستنتاجات بصددها، وهو في كثير من الأحيان يتابع ما كان، يوغل في نسيج ما هو كائن، وصولاً إلى التوقُّعات الأكثر احتمالاً لما سيكون.

وبغضِّ النظر عن دوافع هذا الرصد الذي قد تتشكل مساحات كبيرة منه في دوائر السياسة والاقتصاد والاستراتيجية، أو في أروقة المؤسسات العقدية والدينية، فإن الذي يحدث أنهم يضعوننا دائماً في دائرة المنظور، تحت المجهر تماماً، لكي يتابعوا مفردات تشكُّلنا والدوافع البعيدة لسلوكنا كجماعات وشعوب ودول، قبل أن يصدروا حكمهم الذي يجيء كالعادة دائماً، وبقوَّة قوانين التراكمات التاريخية بين الغرب المسيحي والشرق المسلم، منطوياً على الخطأ والصواب، متضمناً الأسود والأبيض معاً.

إنها ليست فقط معضلة عدم القدرة على المقاربة النهائية للإسلام، ولا معضلة الرغبة المسبقة في تجاوز المقاربة، إنها مسألة أكبر بكثير وأعمق بكثير، وقد ناقشنا جوانب منها في مقدمة كتاب (قالوا عن الإسلام) الذي صدر أخيراً (١٩٩٢ م) عن (الندوة العالمية للشباب الإسلامي).

والمهم أن من بين هذا الذي يقولونه أو يكتبونه شهادات تقويم إيجابية لهذا الجانب أو ذاك من الإسلام في ماضيه القريب، في واقعه الراهن وفي مستقبله، وهي شهادات (حرَّة) ـ وأشدِّد على الكلمة ـ لأنهم هم أنفسهم، قبالتها تماماً، وبموازاتها، شكَّلوا سيلاً من الاستنتاجات الخاطئة، وأحياناً المضادة، الأمر الذي يضعنا في دائرة التساؤل التالي: ما الذي يدفعهم إلى أن يقولوا كلمة حق في هذه المسألة أو تلك؟! هذا إذا استبعدنا ـ بطبيعة الحال ـ توهُّم أن تقويمات كهذه قد تكون بمثابة استدراج من نوع ما. . طُعُم، كما يقولون، لتلقِّي السنارة والإمساك بالحلقوم. ولكن وفي ساحة الوعي الذي يزداد نفاذاً بمرور الزمن، بحكم دفق الحركة الثقافية، وزخمها، وبقوَّة التواصل بين الشرق والغرب، فإن وَهماً كهذا قد ينسحب إلى الظل لكي لا يتبقى سوى الشهادة

الحرَّة التي هي (اعتراف)، بشكل من الأشكال، بواقعة ما، بِتوقُّع مؤكد، وبتقويم لمفردة إسلامية تحمل مبرَّرات قدرتها الفعّالة على اختراق شبكة الحاضر لكي تتموضع هناك بكل ثقلها، ومشاركتها، وتميُّزها، وقدرتها على الإقناع قبالة سيل من المعطيات الوضعية، والدينية المحرَّفة، التي أخذت تتساقط عبر العقدين الأخيرين، الواحدة تلو الأخرى، لكي ينهض على حطامها، في مواجهتها تماماً، ما يسمُّونه هم: العملاق الذي يتحفَّز لاسترداد دوره التاريخي المسلوب بقوة العقيدة التي، من بين سائر العقائد والمذاهب والتنظيرات الأخرى، تنطوي على الروحي والمادي، الغيبي والمنظور، الديني والعلمي، الفردي والجماعي، الثابت والمتغيِّر، المتوحِّد والمتنوِّع، الحرِّ والمحتوم، والإلهي والإنساني.. وتظل تخفق بالثورة التي يشكلها وينفخ فيها الحياة والتوحُّد شعار (لا إله إلاّ الله) الواعد بتحرير الإنسان قبالة كل الإحباطات والتعاسات والصنميات التي افترست حياة البشرية منذ ألف سنة أو تزيد.. ولم يكن العلم، بأسسه وتطبيقاته سوى بقعة الضوء الوحيدة في نسيجها المعذَّب منذ مئات السنين، أي بعبارة أقرب إلى الحكم التاريخي: منذ انسحب الإسلام، أو أُرغم ـ بشكل من الأشكال ـ على أن يتخلَّى عن مركز القيادة ويُترك الحبل على الغارب.

روجيه أرنالديز يقول ـ مثلاً ـ في فصل (إله الإسلام) من كتابه المشار إليه آنفاً (مظاهر الفكر الإسلامي)، ويجب أن نكون حذرين من بعض المفردات الغربية وبخاصة وهي تتحدث عن الله جلَّ في علاه: «قراءة القرآن.. هي احتكاك ديني فعلي مع الله. ولقد خصَّص الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) فصلاً طويلاً عن التكوُّن الروحي الذي يستمدُّه المؤمن من خلال هذه القراءة. وتتوقف قراءة المؤمن، في المستوى الأوَّل، عند المعنى الظاهري للنصِّ، ثم يصبح فهمه، بتأثير من النصِّ نفسه، أكثر نفاذاً، وهو يبلغ المعنى الأكثر عمقاً، من دون الركون إلى شرح متكلِّف بعدما يوجِّهه النور الذي يحمله النصُّ المقدس في ذاته. وهكذا فإن القرآن طريقة من طرق تأثير الله على قلب المؤمن أكثر منه

مجموعة من المفاهيم والمحرَّمات الخارجية، وعندما نتكلم، في الإسلام، على وجود الله، يجب ألاّ ننسى أبداً وجوده في كلمته، وبالتالي في الإنسان وهو منَحه نفَسه ولسانه لكي ينطق بهذه الكلمة في العالم».

كريستيان جامبي في (الإسلام وغناه الأخلاقي) يعترف ـ مثلاً ـ بأن «مجرد رفضنا معرفة الروافد الداخلية للإسلام يصبُّ في مجرى العنصرية المتفشية» وهو ـ بالتأكيد وكما ألمحنا في أكثر من مكان ـ يشكل أحد الحواجز القائمة في مواجهة أية مقاربة يحاول العقل الغربي أن يتحقق بها مع الإسلام أو إزاءه! وهو ـ أي جامبي ـ يقول: «ما وددت تقديم هذه اللمحة الموجزة إلاّ لغاية واحدة: تبيان ما يحويه فكر الإسلام. . من غنى أخلاقي، وربما أدركنا معنى الأمثولة التي يقدِّمها هذا الفكر». وفي ختام مقاله يطرح هذه الرؤية الشمولية الأقرب إلى الموضوعية والأكثر مقاربة للمعطى الإسلامي المتفرِّد الذي ينطوي على الديني والثقافي معاً: «أن يكون الطب الروحي الذي بلغ غايته، في كامل تفتُّحه داخل الحياة الروحية، وأن تنتشر هذه الأخيرة في الأدب وقواعد اللغة ورياضياتها، فذلك ليس طرفة وحسب. وفي محاولة توحيد الثقافة والعلوم الدينية، تعمل الأخلاقية الإسلامية على التخفيف من حدَّة الضغط. وهو عمل لا يزال إتمامه واجباً اليوم. وكذلك تعليم كل الذين يخلطون بين حياة الإسلام وبين ظلامية بعض من يخدم المساجد» إن عملاً كهذا «سيقدِّم للمقاومة الروحية أكثر مما يقدمه إولئك الذين يعطون دروساً في (حقوق الإنسان). . ».

دانيال هرفيو ليجيه يوسِّع المنظور باتجاه الظاهرة الدينية، أو بتعبيره هو (عودة الدين) إلى عالم ضيَّعته أوهام (الحداثة) و (الدَّنْيَوَة) التي ترفض الدين. . «لقد تنبَّأ مالرو (Malraux) حين قال: (إن القرن الواحد والعشرين سيكون دينياً أو لا يكون). وتلاقي هذه المعادلة اليوم نجاحاً يطرح أمام علماء اجتماع الدين (!!) مشكلات عديدة. وإثارة موضوع رؤى التطور والتقدُّم المتلازمة مع انتشار الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية منذ المرحلة الممتدة ما بين ١٩٧٠ و ١٩٧٥ تحرِّض على جعل مفهوم عالم مُعَقْلَن كلياً، يجد فيه الدين نفسه مبعداً

ومطروداً، مفهوماً بلا أهمية. ويكشف هذا الوضع عن تفكك التركيبة التقنية والاجتماعية والاقتصادية القائمة من أجل تأمين أكبر سيطرة ممكنة للإنسان على الطبيعة، كما يشدِّد على مخاطر هذا النظام الذي يهدِّد بقاء البشرية. وفي هذا الإطار يظهر بوضوح القصور الأيديولوجي لبعض التحليلات التي تربط بين (نهاية الدين) والتحقيق العملي لهذه السيطرة العقلانية. وانطلاقاً من هذه العودة النقدية إلى بعض تمثُّلات (الدَّنْيَوَة) المتأثرة بعَلْمَوِيَّة تكنوقراطية لم يتمكن علماء اجتماع الأديان أنفسهم من تلافيها دائماً، تطرح مسألة المعنى الاجتماعي والثقافي لتجديد ديني محتمل قد ينتج عنه بزوغ مسيحية تالية للحداثة (Post-moderne)».

ما يقوله ليجيه صحيح بقدر تعلُّق الأمر بالإخفاق المحتوم للعقلانية اللادينية التي تُوِّجت بسقوط قلعة الإلحاد الشيوعي في العالم فكراً ودولة وتنظيماً، بما أنه أقصى حالات (اللادينية) في التاريخ البشري وأكثرها خبرة وتجذُّراً أيديولوجياً. وصحيح أيضاً إخفاق ما يسمِّيه بالتركيبة التقنية والاجتماعية والاقتصادية في تمكين الإنسان من السيطرة على الطبيعة، وإيجاد ـ على العكس ـ فرصة أكبر لتهديد البقاء البشري.

وما يقوله عن عالم مُعَقْلَن لا مكان للدين فيه وأنه عالم لا أهمية له يذكرنا بما سبق وأن قاله مفكرون وعلماء وفلاسفة وأدباء ومؤرخون من مثل أشبنغلر وتوينبي وكولن ولسون وبرنارد شو وسوليڤان وكاريل وصولاً إلى دوبُّو وأريك فروم وگارودي وبوكاي وآخرين[١].

إلاّ أن المرء قد يتردَّد قليلاً بصدد استنتاجه الأخير حول بزوغ مسيحية تالية للحداثة. إن هذا صحيح إذا قدرنا على تجزئة الحقيقة، فها هي ذي النصرانية تنتعش وتخفق في الساحة الأوربية كرة أخرى محاولة أن تستمد نبضها من موات

---

(١) لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة، انظر الكتب التالية للمؤلف: (تهافت العلمانية) (التفسير الإسلامي للتاريخ) (العلم في مواجهة المادية) و (قالوا عن الإسلام).

العقيدة الشيوعية المادية ووجودية سارتر الملحدة وسقوطهما على أيدي المنظِّرين الماركسيين والوجوديين أنفسهم، فضلاً عن وصول الرأسمالية القائمة على التكاثر بالأشياء إلى طريق مسدود. لكن للحقيقة وجه آخر، إنه: الإسلام، الأكثر قدرة على التقاط الإشارة.. الأكثر دينامية في تقبُّل قوى الإيجاب في دائرتي العقل والتقنية، والأكثر تواصلاً مع خبرات الحداثة في جوانبها المضيئة.

هذه مسائل يعالجها ويؤكدها مفركون غربيون آخرون.. فلا بأس.. والمهم أن ليجيه يعود لكي يتخيَّل مسيحية جديدة، مسيحية تنفض عنها الخرافات والأوهام وتَتَعَقْلَن.. «مسيحية علمانية» بتعبير ليجيه نفسه، وهي مسألة تكاد تكون مستحيلة لأن أوربا حينذاك ستجد نفسها قبالة شيء آخر لا صلة له بالمسيحية ذات التراث المترع بالرموز والطقوس والممارسات والقناعات التي تتمحور في دائرة النشاط الروحي، الذي يجد في التعامل الدنيوي نوعاً من الانحدار صوب الأسفل.. من التخلِّي عن المثل التي أرغمه على قبولها القديس بولس فحرمه من التجذُّر في الأرض والتَّماس مع العالم.

من قبل، حاول برنارد شو في (العودة إلى ميتوشالح) ما أسماه بالديانة الرباعية.. كولن ولسون في (سقوط الحضارة) وأرنولد توينبي في (دراسة للتاريخ)، إلى حدٍّ ما، فاخفقوا. وكان على ليجيه أن يتعلم منهم، فما يريده، لو أنه قدر على التحقُّق بمقاربة مناسبة للإسلام، ليس في إعادة تصميم نصرانية جديدة، نصرانية علمانية، بكل ما يحمله التعبير من تناقض وغرابة، وإنما في الإسلام الذي ينفتح منذ اللحظات الأولى وبدون أية محاولة مجهدة لإعادة الصياغة، على العالم، والذي يبدأ منذ الأحرف الأولى لتشكُّله بكلمة (اقرأ) التي وضعت المسلم، ويمكن أن تضعه في أية لحظة في قلب العالم: مُعَقْلَناً ومتديِّناً في الوقت نفسه، بعيداً عن محاولات علماء الاجتماع المحكوم عليها بالإعدام سلفاً.. بعيداً أيضاً عن المؤسسة الكنسية أو أية مؤسسية أخرى. إنها قوة الحياة نفسها، مطالب الجبلَّة الآدمية ومعطيات الفطرة ما تجعلُ العالم المُعَقْلَن دونما التزام ديني، عالم غير ذي أهمية على الإطلاق، وما تجعل العودة إلى الدين

ضرورة كضرورة دفق الماء العذب للذين لفحتهم الصحراء طويلاً حيث يصير البؤرة والحلم والنداء.

قد نرجع إلى معطيات ليجيه والمفكرين الأكثر حداثة في بحث مستقل إن شاء الله.. والآن فإن لنا أن نقف لحظات عند فقرة من مقاله المذكور، يؤكد فيها رؤيته ـ المستحيلة للمشكلة: «إن أزمة الكنائس بالنسبة إلى بعضهم تتوافق مع أزمة المعنى الديني في العالم المعاصر، وتستتبع عند المؤمنين موقفاً دفاعياً صارماً. أما بالنسبة إلى بعضهم الآخر فإن حلول (حاضرة علمانية) يتخلَّص فيها النشاط التقني كلياً من مراقبة الأجهزة الدينية، يفتح الطريق نحو مسيحية (بالغة) أبطلت فيها صفة القداسة، وتحررت من تجهيزاتها الدينية، وأعيدت بفضل ذلك إلى أصالة رسالتها، ويغتذي هذا الموقف الذي برز في كتاب عالم اللاهوت المعمداني هارفي كوكس (H. Cox) (الحاضرة العلمانية) من تيارات تيولوجية بروتستانتية تدعو.. إلى (مسيحية علمانية) مجرَّدة من شوائبها الخرافية وتطالب بالعَلْمَنَة لأسباب دينية..».

في السيرة الذاتية لكاردان (Cardan)، الفيلسوف وعالم الرياضات والمبتكر، يقتبس ليجيه هذه الفقرة «إن المعجزة الأولى والنادرة، من بين معجزات الطبيعة، هو أنني ولدت في هذا العصر الذي اكتشفتْ فيه الأرض، في حين أن الأقدمين ما كانوا يعلمون أكثر من ثلث ما نعلمه.. لقد اتَّسعت المعارف، وهل أعجب من سلاح المدفعية، بارود البشر الأخطر من صواعق الله؟ نضيف إلى ذلك ابتكار المطبعة التي صمَّمها البشر ونفذتها أيديهم والتي تستطيع منافسة العجائب الإلهية. ماذا ينقصنا بعد سوى الاستيلاء على السماء؟».

فلو أن كاردان أُتيح له أن يرى بأم عينيه محاولات متواصلة بالفعل للاستيلاء على السماء القريبة، ماذا كان يمكن أن يقول؟ ومع ذلك فإن هذه المحاولات وكل ما قد يعقبها في النوع والكم، لن تزيد الإنسان المعاصر إلاّ

تعاسة وعذاباً، لا لشيء إلاّ لأنه يريد أن يرحل وحده في مجاهيل العالم والسماء والكون، ولهذا فهو كلما مضى خطوات أبعد في رحلته هذه، التي لم تتجاوز بعد عتبات السماء الدنيا، أحسَّ بالمزيد من الوحشة والضياع.. إن الكون لا نهاية له وسيظل الإنسان مجرَّد مشروع لا يكاد يرى، يتحرك كالنمل عند أسفل جبل شاهق، ولن تمنحه التحقُّق، لن تعطيه وضعه البشري الذي يليق به سوى كلمة الله!.

إننا ـ يقول ليجيه ـ «نعيش عالماً مُعَقْلَناً فقدَ فيه الطرح المسيحي مصداقيته فما عاد من وحدة بين الجمال والحق والخير، ورجع الناس (شكلياً) إلى حرية اختياراتهم الذاتية مع كل ما يستتبع ذلك من شك ونزاعات»!!.

والحل الممكن الوحيد هو أن يصير التاريخ ـ بتعبير ليجيه ـ مسرحاً للنشاط الإنساني والإلهي «ولا تعود خدمة الله تقتصر على طقس العبادة حتى ولو تخلَّصت من العناصر السحرية كلها، بل إنها تتحقَّق في نشاطات الحياة اليومية وتمنحها تماسكاً والتحاماً»! وهذا يكفي بقدر ما يتعلق الأمر بمقدمة موجزة لكتاب يحكي عن المنظور الغربي لواقع الإسلام ومستقبله. فإننا هنا، وبشكل غير مباشر تماماً، قبالة المشروع الإسلامي نفسه.. المشروع الحضاري الذي سيتحدث عنه مفكرون، غير ليجيه، مفكرون تمتد مرحلة معطياتهم على مدى قرن كامل، يؤكدون، على أن المشاركة الإسلامية في المستقبل البشري.. الدور الإسلامي في صياغة المصير قد يتمثل في هذا بالذات: «أن تتحقق كلمة الله في نشاطات الحياة اليومية وتمنحها تماسكاً والتحاماً!».

أخيراً، سامي نائير في مقاله (الإسلام في زمن الشدَّة) يعود لكي يتعامل مع الإسلام بالذات وليس مع مطلق الظاهرة الدينية. هو الآخر يقول أشياء كثيرة، بعضها مقارب وبعضها بعيد، وحتى متضاد مع الثوابت والمرتكزات الإسلامية، لكنه مع هذا يعطينا بعض المؤشرات، وقد نرجع إليه هو الآخر في مكان أكثر انفساحاً، إنما فقط نوجز بعض معطياته، وهي أحياناً ذات دلالة

بالغة. مثلاً، ينبّه الرجل إلى أنه «بعدما صُرعت الشيوعية التي كانت تهدِّد وتنذر، صار من الأفضل (بالنسبة للعقل الغربي ومراكز اتخاذ القرار هناك) إيجاد عدوٍّ لدود جديد: الإسلام والمسلم يتعهدان بهذا الأمر. ألا يأتي الإرهاب من أرض الإسلام؟. والخطف والابتزاز النفطي، وأخيراً التهديد الديموغرافي. والوضع خطير لأن هذا العدو الجديد لا يوجد فقط خارج الحدود، إنما هو أيضاً متغلغل في أعماق مجتمعنا، وينتظر أن يحين موعده. والمهاجر المسلم ـ الشكل الرمزي لهذا التهديد ـ هو الضحية المثالية. فهو عربي، مستعمَر سابقاً، ومتدنِّي القيمة الاجتماعية. وهكذا فالديكور قائم، ولا يبقى إلاّ الشروع في تمثيل المسرحية التي تنعقد فيها المآسي اليومية، من حقد وطرد وإزعاج واعتداءات جسدية».

ثم إن نائير، فضلاً عن الخطأ الإنساني آنف الذكر، ينبِّه إلى خطأ ذي طابع منهجي في تعامل (الغربي) مع الإسلام «إنه ـ أي الإسلام ـ مكوَّن من افتراضات النظرة الغربية للعالم، أي أنه متخيَّل بجزء كبير منه».

فإذا كان الخطأ الأول سبباً فيما كان وفيما هو كائن وفيما سيكون في سياسات الغرب واستراتيجياته تجاه عالم الإسلام، فإن الخطأ الثاني، الخطأ المنهجي هو سبب جلِّ الانحرافات والالتواءات في كتابات الغربيين عن الإسلام، أيضاً: ما كان وما هو كائن وما سيكون.

وهو نفس ما يؤكده برنار سيشير في مقاله: (الحجاب، العرب، ونحن): «جهل عام بالثقافة الإسلامية في فرنسا، خوف واضح من المنطق الداعي إلى الإرهاب، ردود فعل حيال العودة إلى معطيات دينية لا يتحمَّلها الوعي العلماني، وأخيراً كره الأجانب المتفشِّي والذي يبدو أنه مرتبط عمقياً بأزمة حقيقية تعاني منها الهوية الوطنية». ويبدو لي، يقول سيشير «أن أعراض بواتييه[1] المَرَضية إنما تشهد على جهلنا العميق بحقائق الإسلام». وهو يقتبس

(١) إشارة إلى معركة بلاط الشهداء (١٤ هـ) في جنوب غربي فرنسا، والتي تمثل إحدى أهم=

نصّاً عن فوكو[1] يقول فيه: «إن مسألة الإسلام كقوة سياسية هي مسألة أساسية بالنسبة إلى هذه الحقبة، كما بالنسبة إلى السنوات القادمة، وتقتضي مقاربتها، في الدرجة الأولى، الابتعاد عن الحقد».

وسيشير يدين ما يسمِّيه «بالتعصُّب» الغربي ويرى الغربيين «ضحايا تشويه نظري يجعلنا نتصوَّر أن تاريخنا هو التاريخ الوحيد الممكن، ويجعلنا نُسقط من خلاله الأفكار (عسكرياً من خلال الأفعال)[2]، تحديدنا للسياسة على وقائع تاريخية وثقافية تبدو لنا متطرفة، لدرجة أننا نمضي وقتنا في ترسيخ سوء التفاهم».

وهو استنتاج يذكرنا بما سبق وأن تأكد لدى الباحث المجري (المسلم فيما بعد): ليوبولد ڤايس (محمد أسد) في مقدمة كتابه (الإسلام على مفترق الطرق) وهو أن (التاريخ الأوربي) بدءً من عهود اليونان والرومان وانتهاءً بالعصر الحديث، هو نقطة الارتكاز في تاريخ العالم، البدء والمنتهى، أو ما يسمِّيه هو «الهيكل العالي الذي يشع سناءً» والذي تدور في فلكه تواريخ الأمم والجماعات والشعوب في العالم كله لكي ما تلبث أن تصير مجرَّد ظلال باهتة، الأمر الذي تمخض عنه حشد من الأخطاء المنهجية والموضوعية في التعامل مع (الآخر) لأنه، بتعبير سيشير، «سيتمثل داخل التاريخ الأوربي».

ويقول سيشير إن: «الحيوية الدينية الإسلامية أحالتنا، فجأة، إلى وعي

= محاولات الاختراق الإسلامي للقارة الأوربية من جهة الغرب، وقد انتهت بالفشل لأسباب جغرافية بالدرجة الأولى كما تؤكد أحدث الدراسات.

(١) نشر في «لو نوڤيل أبسرڤاتور» في ٦ تشرين الثاني ١٩٧٨ م.

(٢) يمكن تنبيه القارىء إلى أن الغموض الذي يكتنف بعض الفقرات ربما يكون بسبب الترجمة الحرفية للنصِّ الفرنسي، حيث الجمل الاعتراضية، كما هو الحال في معظم اللغات الأوربية، جزء أساسي في السياقات اللغوية، وحيث يتحتَّم على المترجم أن يبذل جهداً أكثر لتجاوز الحَرْفية ولنقل المعنى المطلوب إلى البيئة اللغوية العربية دون إخلال بالمعنى الأصلي. وهذه ليست مشكلة مقال سيشير وحده، إنما هي تمتد، كما يلحظ القارئ، إلى مساحات واسعة من أعمال الترجمة المعاصرة عن اللغات الأخرى.

مخيف، ولقد عبر عنها بعض المثقفين المستنيرين من خلال ردود فعل مرعبة وتشنُّجات غير عقلانية. والفكرة هنا مزدوجة، وهي تعني، من جهة، الخوف من عودة الأديان بعدما اعتقدنا أننا انتهينا منها، وتعني من جهة ثانية، الخوف من ديانة غريبة عن تاريخنا».

وهو من أجل تجاوز الخندق العميق الذي لم ينعقد فوقه جسر، إذا استخدمنا تعبير ڤايس، يدعو «إلى إعادة النظر في مواقف» العقل الغربي «وإلى صياغتها بأسلوب آخر يجعلنا قادرين ـ إذا اعتمدنا على رؤية للأشياء أكثر تنبُّهاً للفروق الدقيقة ـ على تأسيس حوار مع الإسلام الذي يؤمن بالإنسان».

إذا رجعنا إلى نائير فإننا سنجده يؤكد ـ ما سيلحظه القارىء منبثّاً في فصول الكتاب الذي بين يديه ـ أن الصدمة الغربية الاستعمارية كانت تنطوي على بُعْد ثقافي، وأن الردَّ عليها كان إسلامياً، وأنها في بعض الأحيان منحت المسلمين أنفسهم حصانة أكثر في مواجهة الغالب، وتجذُّراً أشد بعقيدتهم ورؤيتهم المتميزة للحياة: «لقد عزَّزت السيطرة الجديدة لفرنسا من حيث لا تدري، قوة الإسلام في مواطن تأثيره المعروفة بدلاً من أن تلحق هزيمة نهائية بالديانة الإسلامية، ويبدو ذلك غريباً للوهلة الأولى، لكن الشكل الذي تمَّ من خلاله اللقاء بين الهيمنة الفرنسية والإسلام هو ما جعل رد فعل الإسلام مفهوماً: لقد حصل هذا اللقاء على شكل استعمار.. وإذا كان صحيحاً أن الجمهورية الفرنسية خدمت القضايا الأجمل والأنبل[1] فإنها تنكَّرت أيضاً بأكثر المغامرات غموضاً والتباساً. إن اكتشاف العالم الإسلامي ـ المتوسطي والاستيلاء عليه هو أحد الأمثلة المأساوية في هذا المجال. ولقد أثَّرت تبعة اللقاء هنا، وأكثر من أي مكان آخر، على تاريخ العلاقات بين الإسلام والجمهورية. ذلك أن الخطاب الجمهوري العلماني والوضعي (Positiviste) قدم نفسه للعالم العربي ـ

(١) هذا قد يكون داخل القارة الأوربية، أما في القارات الأخرى، وفي عالم الإسلام بالذات فإن الموقف يتغيَّر من النقيض إلى النقيض. ويكفي أن نتذكر فقط ما فعله نابليون وكليبر في مصر وما فعله الجنرالات الفرنسيون في الشمال الأفريقي.

الإسلامي في إطار من البهرجة ومن التسلُّط الذي يسم النظام الاستعماري. ونتيجة للهيمنة الكاملة التي نتجت عن ذلك تشوَّهت صورة الغرب وقيمه نهائياً رغم الإنجازات والتقدم الأكيد الذي استطاع الاستعمار أن يحمله معه عبر تاريخه»!!.

هكذا، يخلص نائير إلى القول: «بدا الإسلام وكأنه القوة الوحيدة القادرة على تفادي سيرورة التثاقف (Acculturation) التي تولَّدت عن الاقتحام الاستعماري، كما أصبح (الإسلام) في الوقت نفسه، أيديولوجية مقاومة روحية.. وإذا كانت القدرة النادرة للإسلام على الانفتاح وعلى الاندماج مع قيم المجتمعات الأخرى هي التي ميَّزته تاريخياً وأكدت على عظمته فإن ما يحدِّد الإسلام الدفاعي هو انكفاؤه على نفسه وتصلُّبه القاطع. وحتى عندما يريد هذا الإسلام أن ينفتح على القيم الغربية ومنهجيَّتها فإنه يفعل ذلك ضمن أفق معرفي (أبستمولوجي) ذي مرجعية دينية أكيدة، وخير مثال على ذلك النهضة الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.. هذه المرجعية التي كانت تعد الأساس في حفظ شخصية (المسلم) في وجه المشروع الثقافي الغربي. ولكن أكثر وضوحاً: إن منظِّري عصر النهضة لم يكن باستطاعتهم التفكير أو القبول، بعَلْمَنَة الشخصية الإسلامية لأن ذلك يمكن أن يعني ليس فقط ذوبان المستعمَر، ولكن أيضاً اختفاء الإسلام نفسه. وهكذا فلقد سقطت العلمانية، منذ البداية، في لبس مأساوي، هذا إضافة إلى التناقضات والنزاعات والأحقاد والانفعالات التي نسجت بنية علاقات الغرب.. مع الإسلام».

ونائير يذكِّر بواحدة من القواعد الأساسية للصراع الإسلامي ضد الاستعمار: «إنه إذا كان باستطاعة النظام الاستعماري أن يستولي على الأرض والمدن والقرى البعيدة.. إلاّ أنه لم يكن باستطاعته، ولن يستطيع أبداً، احتلال النفوس والذهنية والهوية الأصلية».

في ضوء هذه القاعدة، ومرَّة أخرى «تذرَّع إسلام المقاومة بمحاربة النظام

(الاستعماري) ليستبعد من أفقه الروحي العلمنة نفسها، لأنها كانت متمثلة هنا بمشروع ثقافي كان يتماشى مع الاستعمار ويتعارض مع الثقافة القائمة. ولذلك لعب الإسلام دور الحفاظ على الشخصية والدفاع عن الهويَّة».

* * *

تتمركز معطيات الكتاب، الذي بين يدي القارىء، كما ألمحتُ، وبشكل تقريبي، في الفترة بين ١٨٥٠ ـ ١٩٥٠ م. قد يحدث أحياناً رجوع في الزمن إلى ما قبل عام ١٨٥٠ أو تقدم فيما وراء ١٩٥٠، ولكن المادة في معظمها تتشكل في المدى المذكور، من ثم فإن الكثير مما طوته المتغيِّرات الدولية، كتراجع الأمبراطوريتين الاستعماريتين البريطانية والفرنسية إلى الخطِّ الثاني وظهور ما سمي وقتها بالقوَّتين العظميين: الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي، ثم قيام السوق الأوربية المشتركة التي قد تتطور إلى (وحدة أوربية)، وانهيار الاتحاد السوفياتي ونهوض ألمانية الموحَّدة وتزايد الفاعلية التقنية والاقتصادية لليابان.. فضلاً عن قيام (إسرائيل) وتزايد دور الصهيونية العالمية تحت الغطاء الأمريكي.. سوف يتم التعامل معه من منظور تاريخي باعتباره أمراً قائماً في الفترة التي يعنى بها البحث، ولا مبرِّر بعد هذا للتهميش على كل مفردة تناولها التغيير الذي هو خارج حدود الفترة الزمنية للبحث.

يتضمن الكتاب فصولاً أربعة، يبدأ أوَّلها بالحديث عن الصدمة الغربية الاستعمارية وطبيعة ردِّ الفعل، ويحكي ثانيها عن البُعْد أو البطانة الحضارية التي ينطوي عليها الصراع بين الغالب والمغلوب. أما الفصل الثالث فيذهب بالقارىء إلى مسلمي الاتحاد السوفياتي: ذلك الجانب المجهول من عالم الإسلام إلى وقت ليس ببعيد، لكي يتابع طبيعة ردِّ الفعل إزاء الاختبار الشيوعي، وهو ـ بشكل من الأشكال ـ اختبار غربي يتضمن هو الآخر بعداً استعمارياً وخلفيات مذهبية وحضارية. والفصل ـ بالتأكيد ـ يتحدث عن وضع سابق على التغيُّرات الحاسمة التي آلت إلى تفكك الدولة السوفياتية وإلغائها تاريخياً، ومن ثم فإن قيمة الفصل قد تكمن في تسليطه الضوء على بعض العوامل التي قادت إلى هذا

المصير، والتي لم تنل حظها من البحث، والتي هي بحاجة إلى المزيد من المتابعة والتحليل. ولعلَّ في هذا ما يكفي لمنح الصفحات الخاصة بالموضوع قيمتها ومسوغاتها، والأهم من ذلك أنها ترمي إلى التحقُّق بانتشار جغرافي عادل للمعالجة، يضع عالم الإسلام جلَّه، قدر الإمكان، في دائرة البحث. أما الفصل الأخير فيمضي لمعالجة «الرؤية» الغربية لقدرة الإسلام على التجدُّد والانبعاث والمشاركة في المصير، وهي رؤية تجزيئية انتقائية، بينما الإسلام، باعتباره عقيدة شمولية تنبثق عن قاعدة توحيدية راسخة ومتفرِّدة، لا يقبل منهجاً كهذا، لكن الغربيين على أية حال، يقدِّمون في استنتاجاتهم بهذا الخصوص تأكيدات خصبة حول مشاركة محتملة لهذا الدين في بنية العالم، الأمر الذي يؤكد، رغم كل التحفظات، حيوية هذا الدين واستجابته للتحديات، وعالميَّته، وقدرته على المشاركة والإنجاز.

بما أن الكتاب يستهدف، بالدرجة الأساسية، متابعة معطيات عدد من الباحثين الغربيين حول طبيعة ردود أفعال عالم الإسلام إزاء الصدمة التي زلزلت أركانه على المستويين السياسي ـ العسكري، والعقدي ـ الحضاري، متوخياً الإيجاز، متمركزاً عند الخطوط العريضة والدلالات الأساسية، لذا فإنه سيتجاوز الحديث عن التفاصيل التاريخية الصرفة للحدث لأنه سيكون من قبيل التكرار، فضلاً عن كونه مشبعاً بالكتابة والدرس في بحوث (التاريخ) الحديث والمعاصر، هذا إلى أن سرد تفاصيل ووقائع صرفة كهذه قد يخرج عن نطاق الموضوع الذي يتوخى، أوّلاً وأخيراً، متابعة ردود الأفعال من منظور غربي قد يبرِّر بحثاً كهذا في مواجهة وبموازاة سيل من الدراسات (الشرقية) للموضوع.

وبما أن المنظور يتضمن ـ بشكل أو آخر ـ رؤية نمطية تكرِّر نفسها بين الحين والحين، سواء في كتابات باحث بالذات أو مجموعة من الباحثين، لذا فإن الاكتفاء بشواهد محدَّدة، وتوخِّي الإيجاز في حدوده المعقولة قد يبرِّر أن عدم التوسُّع في الموضوع تجاوزاً للتضخُّم والتكرار.

أستميح القارىء عذراً إن أخطأت أو قصَّرتُ وألتمس منه التقويم والتسديد.

وإلى الله وحده نتوجه بالأعمال.

الموصل في ١٥/ ١/ ١٤١٩ هـ

الموافق ١ /٥/١٩٩٨ م

الفصل الأوّل

الصدمة الغربية وإسلامية الردّ

[١]

ثمة فقرات لرجل القانون والعلاقات الدولية الفرنسي (مارسيل بوازار) نؤثر أن نبدأ بها المطاف لأنها تضع يديها على جوهر الموضوع وتكاد تلخِّص الموقف كلَّه. فما دامت الصدمة موجهة إلى عالم الإسلام بالدرجة الأُولى، فإن الردَّ سيكون ـ بالضرورة ـ إسلامياً! وبغض النظر عن عشرات، بل مئات الكتب التي أُلِّفت من قبل الغربيين، أو من أبناء عالم الإسلام نفسه، والتي حاولت أن تبحث عن توجُّهات أخرى للردِّ، فإن الخط الأعرض.. الموقف الأكثر فاعلية وعطاء.. كان ولا ريب إسلامياً.

يقول بوازار «ثبت أن الإسلام روح كل مقاومة يبديها شعب مغلوب سياسياً.. ومحك كل مقاومة.. ففي أفريقيا ساهم الدين في إقامة مجتمع جديد خارج النطاق القبلي أكثر جدارة بمقاومة التأثير الأجنبي. وفي آسيا تماسك الإسلام المرن ونما في وجه النفوذ الاستعماري.. وقد حمل الإسلام في أكثر الأحيان راية الصراع مع الاستعمار»[١].

وهو كلام واضح يمنع أي قدر من الالتواء في التفسير. فهنالك الدِّيناميكية التوحيدية التي تمنح قدرةً أكبر على مجابهة تحدٍّ يسعى في الأساس إلى التجزئة

---

(١) إنسانية الإسلام ص ٣٠٠ ـ ٣٠١.

والتفتيت، وهنالك التماسك المرن الذي يتأبّى على الانكسار السريع في ساحات المجابهة، وهنالك المساحة الزمنية الأوسع التي كان الإسلام هو الذي يحمل فيها راية الصراع ضد الاستعمار. ومعنى هذا أن الموضوعية تقتضي الاعتراف بمساحات أخرى، ولو أنها محدودة، لرايات أخرى في خارطة ردود الأفعال، ولكنها ليست ـ على أية حال ـ كما صُوِّرت خطأً هي الرايات الأكبر والأقدر على التأثير «.. لقد تأكد أن جميع الانتفاضات التي ساورت البلدان الإسلامية في عشرات السنين الأخيرة كانت إسلامية بصورة حقيقية، مهما تكن صبغة الأزياء التي أُلبستها، ولا تزال هذه الحركات جادة في استلهام الماضي المجتمعي»[١].

ويمضي بوازار إلى الاستنتاج التالي «لقد تجسَّدت حول الإسلام الذي يقود حركة التحرُّر ثلاث ظواهر: الإصلاح وتحقيق الذات والترسُّخ. وتؤلف هذه الظواهر الثلاث مترابطة نسيج التاريخ الحديث، وتتخذ مجتمعة مظهراً ديناميأ ومعارضاً لم يكن موجوداً من قبل»[٢].

ومرة أخرى فإن «إسلامية» الردِّ، وليس أية صفة أخرى، هي التي تشكِّل «نسيج التاريخ الحديث»، وهذا أمرٌ طبيعي، فإن الذات الإسلامية هي التي تلقَّت التحدِّي ولن يكون التحقُّق الذاتي بالمقابل إلاَّ تحقُّقاً إسلامياً، وتلك هي سنة الحياة وإلاّ فهي الهزيمة والانطواء في رداء الغالب منذ اللحظات الأولى.

يمضي بوازار في تأكيد قناعاته إلى القول بأن «العوامل الدينية في المجتمع الإسلامي تبدو، على جميع المستويات وفي كافة المجالات، وكأنها معايير استناد، كما تبدو في غالب الأحيان بواعث منشِّطة.. ويتأكد الإسلام بحيوَّيته المستعادة (أيديولوجية) اجتماعية وأخلاقية. وفي هذا الطموح السياسي وذاك النشدان الروحي خصيصة تخفى غالباً على الملاحظة الخارجية. فالمسلمون لا يشكُّون على الإطلاق في أن التعاليم المنزَّلة والقيم المراكمة عبر العصور كفيلة

(١) إنسانية الإسلام ص ٤٣١.

(٢) نفسه، ص ٣٠١.

بتقديم حل لمعضلات المجتمع المعاصر بإعادة بناء مؤسسات الإسلام السياسية وإنعاش أصالته الخلاَّقة. . ولا يني الدين يمثل قوة كافية ضخمة توفِّر للشعوب الإسلامية قاعدة أخلاقية وتعطشاً إلى مجاوزة الواقع. ويبدو أنه يشكل أفضل الوسائل الممكنة لإعادة بناء مجتمع ما بعد الاستعمار وتلك هي دعوته الروحية والسياسية والدولية الحقيقية. . »[١].

فها هنا يضيف بوازار قيماً أخرى تؤكد إسلامية الردِّ وتفسِّر في الوقت ذاته قدرته على الفاعلية والتأثير: القاعدة الأخلاقية التي تدفع المسلمين دوماً إلى تجاوز الواقع صوب الأحسن. والشمولية التي تميز هذا الدين وتجعله قديراً على تقديم صياغة متكاملة للحياة في تفاصيلها ومنحنياتها كافة، بحيث لا تترك ثمة فراغاً يمكن أن يتسلَّل منه بديل خارجي قد لا ينسجم وقناعات الأمة المسلمة وخبراتها العقيدية والتاريخية. وبما أن الاستعمار يستهدف، بالدرجة الأولى، إرغام هذه الأمة على قبول مؤسساته وصياغته للحياة في نهاية الأمر فإن حضور البديل الإسلامي يمثل ها هنا أهميته البالغة في دائرة الصراع، لأنه الشيء الوحيد الذي يتأبّى على الاستعمار، الأمر الذي يذكرنا بعبارات (گارودي) في كتابه المعروف (وعود الإسلام)[٢] فهو يرى «أن الحمية في صيانة الإسلام وسلامته في ظل السيطرة الاستعمارية، كانت السبيل الوحيد الممكن بالنسبة لشعب مسلم للحفاظ على هويَّته: بالنظر إلى أن كل شيء من الاقتصاد إلى السياسة، من اللغة إلى التربية، قد قولب وفقاً لمتطلبات المحتلِّ، وظلَّ الإسلام في نقائه، البعد الوحيد للحياة الذي أمكن ألاَّ يُعاش وفقاً للكيفية الاستعمارية»[٣].

بل إن گارودي يلمح ما هو أبعد من هذا، فيما يمكن ألاَّ يقف عند حدود المرحلة التاريخية للاستعمار، بل يمضي لكي يقوم بدوره في المستقبل. فما دام الإسلام هو في أساسه حركة ضد استلاب الإنسان، على مدى ما تعنيه هذه

---

(١) إنسانية الإسلام ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) سترد المعلومات النشرية عن كل كتاب في قائمة المراجع.

(٣) وعود الإسلام ص ٦٦.

العبارة، فإنه سيتحرك بالضرورة ليس فقط لمجابهة الاستعمار كصيغة استلاب تاريخية معيَّنة، وإنما مجابهة كل أنماط الاستلاب اللاإنساني التي يمكن أن تعاني منها البشرية اليوم وبعد اليوم «إن في مكنة الإسلام الإسهام بتقديم خميرة للكفاح ضد الاستلابات والتلاعبات بالإنسان لـ (ضرورات) مزعومة صادرة من الخارج، جاذبة الإنسان خارج ذاته وخارج مركزه. ففي الكفاح ضد الاستلاب الاستعماري نجح الإسلام أحياناً في الإلهام بهذا الدور من المعارضة والتحرُّر»(١).

وگارودي ينفِّذ منظوره هذا إزاء واحدة من أشد صيغ الاستلاب الراهن خطورة ألاَ وهي الصهيونية، الأمر الذي يفسر لماذا ألَّف كتابه (وعود الإسلام) في الأساس، بل لماذا اعتنق الإسلام!: «إن عملنا فيما يتعلق بشرح مفهوم الصهيونية وأهدافها وطرق عملها، يجب ألاّ يقتصر على الجانب السياسي فقط بل يجب أن يشمل الجانب الروحي أيضاً. فعلينا أن نقاوم العنصرية القبلية بكونية الإسلام، وإن هدفنا الأخير هو أن نظهر للغربيين كيف أن الإسلام هو الوحيد اليوم القادر على فتح طريق أمام المستقبل خارج النمطين الأمريكي الرأسمالي والاشتراكي السوفييتي اللذين آلا إلى طريق مسدود، وأن يجنبنا حرباً نووية قد تؤدي (بالعالم) إلى الهلاك المحقَّق.. إنني أعتقد أن وعيي بهذا الضلال الغربي المؤدي بالعالم إلى الهلاك، وفي الوقت نفسه شعوري بإمكانات الإسلام، قد هداني إلى تأليف كتابي الأخير (وعود الإسلام) وأن أضع في الخط الأوّل المعركة ضد التضليل الصهيوني، وأن أعتنق الإسلام»(٢).

ويتجاوز توينبي، هو الآخر، الحدود الزمنية للخطة الاستعمارية متطلعاً صوب المستقبل، وهو في الحالتين يؤكد أن الإسلام وحده، وليس أي توجُّه

---

(١) وعود الإسلام ص ٦٦.

(٢) محاضرة ألقاها گارودي في جامعة قطر بالدوحة في كانون الثاني عام ١٩٨٣ م بعنوان (الإسلام وأزمة الغرب) (عن د. محمود زقروق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري ص ١٤٤ ـ ١٤٥، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة ١٤٠٤ هـ).

آخر هو الذي يمكن أن يمنح الأمة القدرة على مجابهة التحدِّي: «صحيح أن الوحدة الإسلامية نائمة، ولكن يجب أن نضع في حسابنا أن النائم قد يستيقظ إذا ثارت البروليتاريا العالمية للعالم المتغرِّب ضد السيطرة الغربية ونادت بزعامة معادية للغرب، فقد يكون لهذا النداء نتائج نفسانية لا حصر لها في إيقاظ الروح النضالية للإسلام»[1].

وفي مقابل الأبعاد الزمنية للمجابهة الإسلامية، فإن بمقدورنا أن نضع أيدينا على أمثلة وشواهد ذات بُعد جغرافي، وهي كثيرة جداً لأنها تنتشر على مدى جغرافية الإسلام من أقصاها.. ولكننا سنكتفي بثلاث منها فحسب.

في الجزائر «مضى على الإسلام نصف قرن ـ والحديث لكاستري في حدود عام ١٨٨٠ م ـ لم يؤثر فيه الاحتلال الفرنساوي (بسبب) مقاومة الطوائف الدينية في تلك البلاد، ولو أن تلك الطوائف تعرف من نفسها اقتداراً على قذفنا في البحر لتقيم بعدنا مملكة إسلامية جامعة (بين السلطتين الدينية والسياسية) لاقتحمت الأخطار وقلبت الحكومة المسيحية، ولكنهم يرون الغرض بعيداً لذلك هم يقصرون مساعيهم على إحياء روح البغضاء في نفوس تابعيهم.. وأكبر الطوائف وأشدها تمسُّكاً بمبدئها هي طائفة السنوسية وهي التي يخشى منها أكثر من غيرها»[2].

في تركيا، يؤكد ڤايس «أن الحمية الدينية وحدها هي التي أعطت الأمة التركية في تلك الأيام الحالكة (بُعيْد الحرب العالمية الأولى) القوَّة على محاربة اليونانيين الأقوياء الذين كانوا يعتمدون على موارد الحلفاء»[3].

وأخيراً، في مصر، يلحظ برنارد لويس كيف أنه «حين تتجه العواطف الشعبية لمكافحة الكفار، كما وقع في منطقة القنال (١٩٥١ ـ ١٩٥٢ م) تلاقي

---

(١) الإسلام والغرب والمستقبل ص ٧٣.
(٢) الإسلام: خواطر وسوانح ص ١١٣ ـ ١١٤.
(٣) الطريق إلى مكة ص ٣٣٩.

استجابة قوية»[1]. وترد في تحليل المؤلف المذكور عبارة ستنقلنا بالضرورة إلى البعد الحضاري للمجابهة، تلك التي يقول فيها «إن الأفكار التي يعبَّر عنها بالإنكليزية والفرنسية للأجانب ليست لها علاقة بالحياة الحقيقية للبلاد (الإسلامية). . »[2].

من ناحية أخرى، فإن الباحثين الغربيين لم يفتهم أن يشيروا إلى الخلفية أو البطانة الدينية للصدمة الاستعمارية، وإلى البُعد التنصيري الذي كانت تنطوي عليه الحركة الاستعمارية فيما كانت تتضمَّنه من أبعاد. لم ينسوا ـ كذلك ـ أن يشيروا إلى الفشل الذريع الذي منيت به المحاولة رغم عناصر الدفع والقوّة التي حاولت أن تمنحها إياها الحركة الاستعمارية نفسها بسائر مؤسساتها. فها هنا حيث يبدو الصراع مكشوفاً تماماً بين دينيْن لن يكون من السهل تخلِّي المسلم عن دينه المتفرِّد صوب ما هو أدنى. . طبعاً هنالك حالات استثنائية شكَّلتها ظروف ودوافع استثنائية، لكن الاستثناء لا يقاس به وتبقى القاعدة هي الأساس. . والقاعدة «هي أن تنصير المسلمين مستحيل» كما يقول المستشرق الألماني كامبفماير[3]، وأن «المبشرين المسيحيين» يعلمون جيداً «أنهم لا يقدرون على تغيير عقيدة المسلم» كما يؤكد المستشرق الفرنسي كلود كاهن[4]، وأن الإسلام، كما يلحظ ليندون هاريس «هو الديانة الوحيدة التي تعدُّ على الدوام (تحدياً) أو مناجزة لجهود التبشير والمبشرين»[5].

ومن قبل لاحظ الباحث الفرنسي هنري دي كاستري «أن استعصاء المسلمين على التنصُّر بواسطة المرسلين، واستحالة إخضاعهم بالقوة، هما

---

(١) الوحدة والتنوُّع في الحضارة الإسلامية ص ٥٢٠.
(٢) نفسه، ص ٥٢٠.
(٣) وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي ص ١٠٢.
(٤) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية: منذ ظهور الإسلام حتى بداية الأمبراطورية العثمانية ج ١ ص ٤٠٥.
(٥) الإسلام في أفريقيا (عن العقاد: ما يقال عن الإسلام ص ٦٥ ـ ٦٦).

السببان اللذان يعترضان تنصُّرهم» الأمر الذي دفع المبشِّرين إلى «الاعتراف بوجوب العدول عن الوعظ مباشرة» رغم أنهم «متمسِّكون برسالتهم، ولم يملُّوا من الجهاد في سبيلها أمام صلابة الإسلام». . وهم من أجل ذلك سعوا لاعتماد طرق وأساليب أكثر التواءً وبُعْداً عن الاصطراع الديني المكشوف «فلم يحاولوا أن يحوموا حول مسألة الدين مطلقاً» وإنما «زرعوا البُعْد عن الدين مع كونهم من الأحبار» وفق المبدأ النصراني المعروف إزاء الإسلام المتفوِّق (اقتلوني واقتلوا مالكاً معي)، والنتيجة الأخيرة هي «أنهم لم ينجحوا في إدخال الإنجيل بين العرب» لكنهم «كانوا من أحسن الوسائل لنشر نفوذ الدولة الفرنساوية!»[1].

هذه الشهادات تكفي، خاصة وأن موضوع ارتباط التنصير بالاستعمار قد بُحث وأُشبع بحثاً، ويكفي أن نتذكر كتاب فرُّوخ الخالدي (التبشير والاستعمار في البلاد العربية)[2] فقط إن أردنا أن نشير إلى طبيعة ردود الأفعال الإسلامية إزاء التنصير كواحدة من أشد الأنشطة فاعلية في سياق الصدمة الغربية لعالم الإسلام.

[٢]

وثمة ما يسترعي الانتباه، فإن مركز المقاومة للصدمة الغربية، تمثل في الإسلام، كما تبيَّن لنا عبر معطيات الغربيين، لكن الأمر لم يقف عند هذا الحدِّ، فالإسلام لم يكتفِ بالمقاومة فحسب، لم يقف عند حدود حماية الذات بمواجهة عملية الاحتواء الشاملة، بل إنه بموازاة هذا، وربما امتداداً له، قدر على أن يواصل حركته التاريخية فيزداد انتشاراً في المكان. . وبإيجاز شديد فإن الإسلام وهو يقاوم تمكن ـ كذلك ـ من تحقيق سلسلة متواصلة من الانتصارات التاريخية «فها هو الإسلام ـ يقول مارسيل بوازار ـ يؤكد طموحه السياسي على

(١) الإسلام: خواطر وسوانح ص ١٠٤.

(٢) ويمكن ـ أيضاً ـ الرجوع إلى كتاب (ملامح مأساتنا في أفريقيا)، للمؤلف، حيث يعالج فصله الثاني الظاهرة ذاتها.

المستوى العالمي ويتابع انتشاره بانتظام، ولا سيما في أفريقيا السوداء». كيف حدث ذلك؟ يجيب بوازار: «إذا نظر إلى كيان الإسلام ووحدته، تبيَّن أنه ليس مجرد جسم ميِّت نُقشت عليه ذكرى ماضٍ مجيد، وإنما هو واقع حي حقاً»[1].

«واقع حيٌّ» بما إنه دين حركي لا يميل إلى السكون، انتشاري لا يستكين لحواجز الجغرافيا، بل لعلَّ التحدِّيات، كما تؤكد شواهد التاريخ، تدفعه لأن يزداد حركية وانتشاراً. إن «استمراره في استمالة الناس للدخول فيه، يشهد على ديناميته وحيويَّته الحاليين، فهو ينتشر أكثر من أي دين آخر ولا سيما في أفريقيا وآسيا، حيث يكسب ببساطة عقيدته المنطقية ويسر فرائضه، معتنقين جدداً في كل عام. . ولا مراء في أن الدين يحمل معه حضارته ومجموعة قيمه الخلقية والاجتماعية. فسلطان الإسلام وتطوُّره مستمران إذن في ثقة مطمئنة، وأكثر من نصف المسلمين يعيشون في الوقت الحاضر في أقطار لم يسبق لها أن خضعت لسيطرة الإسلام السياسية على الإطلاق»[2].

وعلى مستوى المستقبل فإن بوازار يشير إلى أن «من المحتمل، بل من المؤكد أن الإسلام [في أفريقيا] سيزيد من توسُّعه على ثلاثة مستويات: على الصعيد العددي والجغرافي أوَّلاً، وعلى مستوى وعي المسلمين الديني الفردي ثانياً، وعلى مستوى تنظيم المؤسسات الاجتماعية والسياسية أخيراً»[3].

وما حدث في أفريقيا شهده الركن المقابل في كرتنا الأرضية: جنوب شرقي آسيا، ووفق المسارات ذاتها»[4].

ولقد لاحظ المستشرق الفرنسي المعروف گوستاف لوبون، في أُخريات القرن الماضي، يوم كانت الصدمة الغربية لعالم الإسلام، في الأوْج، أن

---

(١) إنسانية الإسلام ص ٣٥.
(٢) نفسه، ص ٣٣٣.
(٣) نفسه، ص ٣٣٩.
(٤) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٤٠.

الانحسار السياسي والعسكري لهذا العالم لم يُضعف قدرة الدين، واللغة التي تحمله، على الانتشار، بل لعلهما أصبحا أكثر قدرة على الانتشار مما كانا عليه في أدوار تاريخية أخرى «فلا يزال الإسلام جاداً في تقدُّمه.. واليوم يدرَّس القرآن، فيما عدا جزيرة العرب، في مصر وسورية وتركيا وآسية الصغرى وفارس وقسم مهم من روسية وأفريقية والصين والهند، وتناول القرآن مدغشقر وأفريقية الجنوبية، وعُرف في جزر الملايو، وعلمه أهل جاوة وسومطرة، وتقدم إلى غينيا الجديدة، ودخل أمريكة مع زنوج أفريقية. ويتقدم الإسلام في الصين تقدماً يقضي بالعجب.. حيث اضطر المبشرون الأوربيون إلى الاعتراف بالحبوط. وسيقوم الإسلام ـ كما يقول المؤرخ وازيليف ـ مقام البوذية، ومسلمو الصين لا يشكُّون في ذلك، وهذه المسألة على جانب عظيم من الأهمية[1]، فإذا اعتنقت الصين دين الإسلام تغيَّرت علاقات العالم القديم السياسية تغيُّراً عظيماً وأمكن دين محمد ﷺ أن يهدِّد النصرانية من جديد»[2]، وهوالتوقُّع نفسه الذي أشار إليه كل من هنري دي كاستري[3]، وسير توماس أرنولد، نقلاً عن المؤرخ الروسي آنف الذكر: وازيليف[4].

ويذكِّر أرنولد بما حدث في روسيا نفسها في بدايات هذا القرن. فلقد «كان اعتناق أي دين يخالف ديانة الكنيسة الأرثوذكسية في روسيا، أمراً محرماً في القانون الروسي، ومن ثم توقف الإسلام عن أي تقدُّم جديد، إلى أن صدر مرسوم التسامح الديني سنة ١٩٠٥ م. ومن النتائج التي ترتَّبت على صدور هذا المرسوم في بلاد القوقاز، أن دخلت جموع كثيرة في الإسلام بين طوائف الأبخاز (Abkhazes) الذين كانوا قد ظلوا فترة طويلة يدينون بالمسيحية اسماً فقط، ولكنهم الآن قد أصبحوا مسلمين، في جموع بلغ من ضخامتها أن رجال

---

(١) حضارة العرب ص ٦١٦ ـ ٦١٧.
(٢) نفسه، ص ٦١٧.
(٣) الإسلام: خواطر وسوانح، ص ٨٨.
(٤) الدعوة إلى الإسلام، ص ٣٤٧.

الكنيسة الأرثوذكسية قد أخذ الخوف منهم كل مأخذ حتى أقاموا جمعية خاصة تقوم بتوزيع منشورات دينية بينهم، أملاً في مناهضة النفوذ الإسلامي»[1].

وما حدث في الصين وروسيا شهدته الساحة الهندية كذلك، فلقد توقَّع السير توماس أرنولد، الذي عمل في الهند نفسها فترة طويلة «أن يجذب الإسلام إليه عدداً كبيراً جداً من الهندوكية»[2]، وهو الأمر الذي حسبت له السلطات الاستعمارية البريطانية ألف حساب، فوضعت إزاءه العديد من الخطط المضادة لكيلا يمضي الزحف الإسلامي السلمي إلى هدفه فيحتوي قارة تمثل بالنسبة لبريطانيا والغرب عموماً نقطة جغرافية ذات أهمية بالغة[3].

ويؤكد لوبون ما ذهب إليه أرنولد في الفترة الزمنية نفسها، من «أن سلطان الإسلام الديني لا يزال قائماً في بلاد الهند، رغم تواري سلطانه السياسي عنها» وأنه «يمضي قدماً نحو الاتِّساع»[4].

فإذا ما رجعنا كرة أخرى إلى القارة الأفريقية.. الساحة التي شهدت عجيبة الانتشار الإسلامية، رغم المصاعب والتحديات، وعقابيل القوى التنصيرية المضادة وإمكاناتها الضخمة المستمدة من إسناد الدول الاستعمارية الكبرى، فإننا سنلتقي بهنري دي كاستري يشير إلى تقدم الإسلام السريع هناك، منذ أخريات القرن الماضي، وإلى «نجاحه الكلِّي» حيث لا ينازعه في الأمر دين آخر، لذلك «يكثر عدد أتباعه وينمو على الدوام»[5]. ويمضي كاستيري لكي يؤكد «بأن الإسلام يبرهن على قوَّته وحياته باكتساب الوثنيين في أواسط أفريقيا وتجنيدهم تحت راية القرآن، وله كذلك في الشمال الشرقي من بلاد الزنج وفي

---

(١) الدعوة إلى الإسلام، ص ٢٢.

(٢) نفسه، ص ٣٢٧.

(٣) في هذا السياق يمكن أن نلاحظ دوافع الفصل الجغرافي بين باكستان الشرقية والغربية وتصميم معضلة جامو وكشمير.. والمذابح الدموية للمسلمين في شبه القارة.

(٤) حضارة العرب ص ١٨٦.

(٥) الإسلام: خواطر وسوانح، ص ٨٨ ـ ٨٩.

السودان ما يدل على قوَّته الغريبة وسيره المدهش»[1].

ورغم أن آليّات الإسلام في أفريقيا أقل من أدوات المنصِّرين وإمكاناتهم، كما يشير ليندون هاريس في كتابه (الإسلام في أفريقيا الشرقية)، «فإنه ليس في الوسع أن ينبىء أحد بمصير الأمور في بلاد تتوالى فيها المفاجآت على غير انتظار، فلا يبعد أن يميل رقّاص الساعة كرة أخرى إلى جانب الإسلام، لأنه عامل من العوامل الحاضرة أبداً في هذه البلاد»[2].

[٣]

وبموازاة قدرات الإسلام الذاتية، ودوره الفعّال في مجابهة الصدمة الغربية، (بوجهيها الاستعماري والثقافي)، تحرك المسلمون أنفسهم قيادات وقواعد لتأكيد إسلامية الردِّ وتعزيزها.. القيادات وهي تسعى إلى تنظيم الحركة وضبطها ومنهجتها، وتحديد مسارها الفكري والعقدي.. والجماهير وهي تغذِّي بحسِّها المشترك ورؤيتها الصادقة للأهداف، ما تريده القيادات وتسعى إلى تحقيقه.

والغربيون يقفون طويلاً عند الظاهرتين معاً.. عند التياريْن وهما يتدفَّقان ويتعانقان من أجل مزيد من تحقيق الذات في معركة المصير.

فأما الحركات التي صاغتها ونظمتها القيادات الإسلامية فلن تغني هذه الصفحات عن محاولة استقصاء، أو حتى التأشير، على معطياتهم إزاءها، ثم إن محاولة كهذه ستخرج بنا عن منهج هذا البحث في متابعة المؤشرات الأساسية للموضوع: الروح والمغزى، وتدخلنا في نطاق تاريخي صرف مترع بالتفاصيل والجزئيات.. ومن ثم سنكون حذرين قدر الإمكان إزاء إغراء كهذا، وسنكتفي بمتابعة بعض (العيِّنات) الغربية التي ترسم الملامح الأساسية لتصوُّرهم عن هذه المسألة.

---

(١) الإسلام: خواطر وسوانح، ص ١٠٠.

(٢) الإسلام في أفريقيا الشرقية (عن العقاد: ما يقال عن الإسلام ص ٦٩).

إن بوازار ـ على سبيل المثال ـ يلخِّص الأمر كله بهذه الكلمات «لقد تأكد أن جميع الانتفاضات التي سادت البلدان الإسلامية في عشرات السنين الأخيرة كانت إسلامية بصورة حقيقية، مهما تكن صبغة الأزياء التي أُلبستها، ولا تزال هذه الحركات جادة في استلهام الماضي المجتمعي»[1].

غير أن تأكيد بوازار على إسلامية (الحركات) التي تولَّت كِبْر المجابهة يجب أن يوضع في إطاره الصحيح، وألاَّ يُسمح للمبالغة أن تجنح بنا صوب نسيان أو إهمال العديد من الحركات التي لم تكن إسلامية، أو على الأقلِّ لم تكن إسلامية في نسيجها وأهدافها كافة؛ بل إن بعضها كان يعمل بالتأكيد من خلال مسارات مضادة للإسلامية ابتداء. ولكن تبقى الإسلامية عصب معظم المحاولات وبرنامج عملها، لأن الجماهير التي تغذِّيها، كما سنلحظ في مقطع آخر، لم تكن ترضى بغير الإسلامية بديلاً. ومن ثم فإن حركات مضادة، أو تلفيقية من هذا النوع، كانت تجد نفسها في نهاية الأمر محكومة بالتغرُّب والعزلة، وأخيراً بالفشل والاختفاء، رغم محاولات الدعم والإسناد «الخارجي» الكبيرة التي كانت تتلقَّاها لكي تحظى بالنجاح المنشود، بل ربَّما كان هذا الإسناد واحداً من عوامل الفشل في نطاق أمة كانت تلفظ، وبالسرعة التي يتطلَّبها الموقف، أية قيادة سعت إلى أن تمدَّ أيديها للغريب الذي وجَّه لكمته القاسية لعالم الإسلام، من أجل احتوائه وتدميره في نهاية المطاف. ونحن نتذكر هنا عبارات الباحث الفرنسي هنري دي كاستري التي تحمل دلالتها الواضحة في هذا المجال والتي قالها في أخريات القرن الماضي: «فلقد مضى على الإسلام في الجزائر ـ يومها ـ نصف قرن لم يؤثر فيه الاحتلال الفرنساوي بسبب مقاومة الطوائف الدينية في تلك البلاد، ولو أن تلك الطوائف تعرف من نفسها اقتداراً على قذفنا في البحر لتقيم بعدنا مملكة إسلامية جامعة (بين السلطتين الدينية والسياسية) لاقتحمت الأخطار وقلبت الحكومة المسيحية، ولكنهم يرون الغرض

(١) إنسانية الإسلام ص ٤٣١.

بعيداً، لذلك هم يقصرون مساعيهم على إحياء روح البغضاء في نفوس تابعيهم»[1].

وهذا حق، فإن القيادات المضادة حين تزرع في قلوب أتباعها محبة الغزاة والإعجاب بهم، ولا تحصِّنهم ضدَّهم بجدار الكراهية والبغضاء، فإنها لا تفعل سوى أن تسلِّم سلاحها للعدو لكي يذبح الذراري والأبناء.. يصفِّي ثقافتهم الخاصة، أو يأتي على وجودهم، ولعلَّه يفعل الاثنتين معاً!.

ونتذكر ـ كذلك ـ ما سبق وأن طرحه المستشرق البريطاني المعروف: سير هاملتون كب، بصدد المجدِّدين الإسلاميين، في المرحلة نفسها، وهو أنه «يجب أن نسجِّل لصالحهم، خلافاً للعلمانيين الذين يريدون فصل المؤسسات الاجتماعية عن الأخلاق والقوانين الدينية، فصلاً جذرياً، يستمرون في الاعتراف بالعلاقة الجوهرية التي تربط المسلك الاجتماعي بالاعتقاد الديني. إن فكرهم ما زال مشبعاً بروح التعاون الإسلامي إشباعاً كافياً يجعلهم يرون أن المجتمع إذا كان عليه أن يصلح فيجب أن يجري الإصلاح عن طريق الدين لا بصورة مستقلَّة عنه أو معادية له»[2].

والحركات الإسلامية التي يتحدث عنها الغربيون كثيرة، لعلَّ أهمها في القرن الماضي، أي عبر مراحل المجابهة الأولى للصدمة: الوهابية والسنوسية والمهدية. أما في المرحلة الثانية، أي فيما بعد الحرب العالمية الأولى، فلقد ازدادت عدداً وانتشاراً وارتبطت «بحركة البعث الإسلامي الجديدة» كما تقول فيلويز «وأخذت تعمل جاهدة على إعادة مجد الإسلام وتطبيقه بين الناس في صورته النقية الناصعة الأصيلة على ضوء التقدُّم العلمي في العصر الحاضر والمنجزات العلمية التي تتَّفق تماماً مع مبادىء الإسلام»[3]. فهو ـ إذن ـ السعي للإفادة من المعطيات العلمية للعصر الحديث على مستَوَيَيْ الفكر والتنظيم، حيث لا تعارض أساساً بين الجانب الإيجابي المضيىء من هذه المعطيات وبين

(١) الإسلام: خواطر وسوانح، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٢) الاتجاهات الحديثة في الإسلام ص ١٣٢.

(٣) رجال ونساء أسلموا ج ٦، ص ٦٠ ـ ٦١.

قيم الإسلام وبرنامج حركته.

ومرة أخرى، فإننا ها هنا لا نريد أن ندخل دوّامة التفاصيل التاريخية، وسنكتفي ـ بدلاً من ذلك ـ بسرد نماذج من استنتاجات الغربيين عن بعض الحركات التي شرعتها المرحلة الأولى للمجابهة، تلك الاستنتاجات التي تضمَّنت بعض المعطيات التاريخية الصرفة إلاً أنها في الوقت نفسه تمنح تقويماً غربياً عاماً لطبيعة هذه الحركات ومغزاها الأخير.

يؤكد توماس أرنولد على اثنين من العوامل الرئيسية التي مارست دورها «في تنشيط الدعوة في العالم الإسلامي» وبالتالي في تعزيز المجابهة الإسلامية للصدمة الغربية، وأوَّل هذين العاملين هو «انتعاش الحياة الدينية التي يبدأ تاريخها ـ كما يستنتج أرنولد ـ من حركة الإصلاح الوهابية في القرن الثامن عشر»، أما العامل الثاني فهو «حركة الوحدة الإسلامية» التي سنتحدث عنها في مقطع تالٍ.

ويلحظ أرنولد كيف أن تأثير الوهابية «من حيث هي نهضة دينية» كان «ملموساً في كافة أنحاء أفريقية والهند وأرخبيل الملايو، حتى إلى الوقت الحاضر (أواخر القرن التاسع عشر)، كما أحيت كثيراً من الحركات التي أحرزت قصب السبق بين أقوى المؤثرات في العالم الإسلامي». ويوضح أرنولد «كيف أن كثيراً من البعوث الإسلامية الحديثة، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك الحركة الواسعة النطاق، وأن ما أثارته هذه الحركة من حماسة متقدة وما سكبته في النظم الدينية القائمة من حياة جديدة وما بثَّته في الدراسة الدينية النظرية وتنظيم الشعائر.. من روح دافعة. إن ذلك كلَّه قد عمل على إيقاظ روح الإسلام الفطرية التي جبلت على نشر تعاليم الدعوة كما عمل على الإبقاء عليها»[١].

ويضع الباحث الأمريكي لوثروب ستودارد الحركة الوهابية في الإطار المؤثِّر التالي: «فيما العالم الإسلامي مستغرق في هجعته ومدلج في ظلمته، إذا

---

(١) الدعوة إلى الإسلام ص ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

بصوت يدوّي من قلب صحراء شبه الجزيرة، مهد الإسلام، يوقظ المؤمنين ويدعوهم إلى الإصلاح والرجوع إلى سواء السبيل والصراط المستقيم. فكان الصارخ إنما هو المصلح المشهور محمد بن عبد الوهاب الذي أشعل نار الوهابية فاشتعلت واتَّقدت واندلعت ألسنتها إلى كل زاوية من زوايا العالم الإسلامي، ثم أخذ هذا الداعي يحضُّ المسلمين على إصلاح النفوس واستعادة المجد الإسلامي القديم.. فتبدَّت تباشير صبح الإصلاح ثم بدأت اليقظة الكبرى في عالم الإسلام»[١].

ويؤكد المستشرق البريطاني كب الدور الفعال للحركة الوهابية في اتجاهيْ تطهير الذات الإسلامية من العناصر الخرافية الدخيلة الطارئة من جهة، ومجابهة عالم الإسلام للصدمة الغربية من جهة أخرى. فلقد كان لهذه الحركة «تأثير نافع ومجدد انتشر شيئاً فشيئاً في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وذلك في ميدان الأفكار بواسطة الصراع والمقاومة الضاريين الموجهين ضد جميع التسرُّبات العملية لميول التعلُّق والإيمان بالأرواح ومفاهيم المذهب الحلولي الذي انتشرت عدواه في ذلك الوقت في قلب التوحيد الإسلامي الصرف. إلاّ أن العنصر المحرك للمذهب الوهابي بقي خلال القسم الأكبر من القرن التاسع عشر محتجباً وراء صفته الثورية فأعطى المثل في الثورة ضد الحكومة الإسلامية [الضالَّة]، وتبع هذا المثل بحماسة شديدة في جميع البلاد الأخرى التي وقعت حكوماتها الإسلامية بشكل مفضوح تحت سيطرة أوربا ونفوذها، وكان مصدر إلهام في القرن التاسع عشر [للعديد] من الحركات..»[٢].

ولقد «امتد نفوذ الحركة الوهابية إلى قلب الأقطار البعيدة مثل نيجيريا وسومطرة، وأسهم في إذكاء نار الحركات الثورية». ويستنتج كب أنه «على الرغم من أن محاولات العمل السياسي هذه انتهت جميعها إلى الفشل، إذا نظرنا

---

(١) حاضر العالم الإسلامي ج ١، ص ٢٦٠.

(٢) دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

إليها من الخارج، لكن نتائجها كانت متينة راسخة في المحيط الديني، إذ نشرت في كافة أرجاء البلاد الإسلامية المبدأ الوهابي القائل بضرورة التعلُّق بالصفاء المذهبي وإعادة تأكيد المذهب السنِّي القرآني، لا على شكل التبشير ونشر قواعد المذهب الوهابي الصارم لدى الشعب، ولكن بنشر متطلبات الإيمان الإسلامي لدى الجماهير الإسلامية والإشارة إلى الأخطار التي تهدِّده»(١).

گولدتسيهر، المستشرق المجري، يذهب هو الآخر إلى أن الوهابية هي واحدة «من أهم الحركات الدينية الحربية التي قامت بها الأمة العربية» وأنها «سرعان ما عظم أثرها وكثر أنصارها ودفعت بالأمة العربية.. إلى خوض غمار القتال»(٢)، وهو يشير على وجه التحديد إلى تأثيرها الفعال في شبه القارة الهندية حيث وجدت هناك «ميداناً رحيباً للعمل والانتاج..»(٣).

ويرى الباحث المعاصر لويس يونغ أن «بداية بعث الفكر الإسلامي في منتصف القرن الثالث عشر الهجري» ترتبط بظهور حركة محمد بن عبد الوهاب التي «هاجمت الانحلال الذي اعترى الناس في ممارستهم للدين، كما أدانت تقديس الأولياء.. وقد انتصرت هذه الحركة في مكان نشوئها رغم النكسات التي تعرَّضت لها. وكان لفكرة العودة إلى تعاليم السلف الأول أثر عميق في نفوس المسلمين»(٤).

ويقف هنري دي كاستري عند الحركة السنوسية ويؤشِّر على دورها الفعّال في الشمال الأفريقي «فهي أكبر الطوائف وأشدُّها تمسُّكاً بمبدئها» وهي «التي يخشى منها أكثر من غيرها» «ولها شيخ ذو دهاء ينظر إليه البعض كجامع وحدة الإسلام». ولقد أدرك السنوسي «ما أحزن المسلمين من حكم المسيحيين فناداهم أن أخرجوا من دياركم فإن أرض الله واسعة.. وانتقل ـ من الجزائر ـ

(١) الاتجاهات الحديثة في الإسلام، ص ٥٤ ـ ٥٥.
(٢) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٢٦٦.
(٣) نفسه، ص ٢٨٣.
(٤) العرب وأوربا ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

إلى صحراء ليبيا الشاسعة حيث لحق به الواردون من كل مكان رغم جفاء الصحراء»[1] وسرعان ما صار للحركة «تأثير شديد في قلوب الناس» وأصبح لها «رسل ومريدون يطوفون البلاد الإسلامية وغير الإسلامية كمبشِّرين أو قاصدين للحج، ويصلون بهذه الكيفية بين الأقطار من مكة إلى جغبوب إلى القسطنطينية وبغداد إلى فاس وتنبكتو إلى القاهرة إلى الخرطوم إلى زنجبار ثم كلكتا وجاوه. ومنهم التاجر وطالب العلم والطبيب والصانع والشحاذ.. وكلهم يلاقون صدوراً ومنزلة كريمة بين المؤمنين الذين يحمونهم من النوازل ويدرؤون عنهم تهجُّم الحكومات»[2].

ويؤكد ليوبولد ڤايس حقيقة النفوذ الواسع للطريقة السنوسية في الشمال الأفريقي، ويضيف بأنه «كان دافعاً قوياً إلى المدنية والتقدم في حين أن تمسُّكها بسيرة أهل السلف الصالح دفع المقاييس الأدبية في المجتمع الجديد إلى أعلى كثيراً مما عرفه فيما مضى ذلك الجزء من العالم.. إن قدرة السنوسية [كانت تقوم] على جعل البدو البسطاء يطرحون تمسُّكهم بقشور الأمور الدينية، وعلى ملئهم بالرغبة في أن يعيشوا حقاً في روح الإسلام، وفي العمل من أجل الحرية، ومن أجل الكرامة والأخوة الإنسانيتين. والحق أنه منذ عهد النبي ﷺ لم يسبق أن ظهرت في أيِّما مكان من العالم الإسلامي حركة واسعة النطاق قريبة من طريقة الحياة الإسلامية كحركة السنوسي»[3].

ويرى گب أن الدولة التي أقامتها الحركة السنوسية في ليبيا الجنوبية وأفريقيا الاستوائية إنما جاءت «احتجاجاً على فساد التفكير ومساوىء الحكم الإسلامي المخالف للدين»[4].

بينما يذهب لويس يونغ إلى أن السنوسية «لم تكن حركة انتعاش ديني

---

(١) الإسلام: خواطر وسوانح، ص ١١٣ ـ ١١٤.

(٢) نفسه، ص ١٠٦.

(٣) الطريق إلى مكة، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٤) دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

فحسب وإنما كانت منظمة لمقاومة الاستعمار الأوربي» وأنها «قاومت الفرنسيين في أفريقيا والإيطاليين في ليبيا» وأن قادتها، شأن الحركات الإسلامية الأخرى، مارسوا دوراً عقدياً مزدوجاً يقوم أحدهما على التطهير ويسعى ثانيهما إلى ما أسماه يونغ «تصعيد المستويات الفكرية من خلال توسيع آفاق الثقافة»(١).

أما الحركة المهدية التي أسسها محمد أحمد المهدي فلقد أقامت في السودان «حكومة دينية» تشخص، كما يستنتج هنري دي كاستري «الصيغة التي أرادها النبي الإسلامي ﷺ. .»(٢) ويرى گب أن الجماعة التي صنعت هذه الدولة «برزت كأداة للثورة ضد الأوربيين. .»(٣). أما كولدتسيهر فيلحظ كيف ضمَّت المهدية، وغيرها من الحركات الإسلامية التي عاصرتها، جناحيها على «العلم الديني والبطولة الحربية» معاً، أي على العقيدة والجهاد، أو الفكر والحركة، وكيف أن مجاهديها «كانوا يبرزون من صفوف طلاب العلوم الدينية الإسلامية. .»(٤). ويؤكد لويس يونغ على أن هذه الحركات الإسلامية كافة «لعبت دوراً في مقاومة المدِّ الأوربي»(٥). ومعنى هذا، بإيجاز شديد، وفي ضوء المعطيات الإسلامية الصرفة لهذه الحركات، ورغم ما قد تتضمنه هذه المعطيات من أخطاء وسلبيات اجتهادية لا علاقة لها بالإسلام نفسه. . معنى هذا أن المساحة الأوسع والأكثر فاعلية للردِّ على التحدِّي الغربي، كان ـ ولا ريب ـ إسلامياً.

[٤]

كان يسند هذه الحركات، وغيرها، ويرفدها ويوازيها، إحساسٌ إسلاميٌّ جماهيري يغطي عالم الإسلام من أقصاه إلى أقصاه. . إحساس جماعي مشترك

---

(١) العرب وأوربا ص ١٨٤ ـ ١٨٥.
(٢) الإسلام: خواطر وسوانح، ص ١٠٠.
(٣) دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.
(٤) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.
(٥) العرب وأوربا ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

بالآلام الواحدة، والتحدِّيات المضادة، وبوحدة الدرب والهدف والمصير، لكأنما كان هذا الإحساس يستمد حيثياته من حديث الرسول ﷺ حيث المسلمون كالجسد الواحد (إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)[1]. وكان هذا الإحساس يتجمع ويستقطب حول مفهوم الوحدة الإسلامية التي كانت أشبه بالبؤرة المركزية التي تجذب الأحاسيس والأفكار الإسلامية على مستوى الفعل والحركة والتحقُّق، أو في نطاق المشاعر والوجدانات، أو في دائرة الأماني والآمال.

يصف توماس أرنولد هذا المفهوم بأنه «حركة تسعى إلى ربط جميع شعوب العالم الإسلامي برباط مشترك من المودة والتعاطف»[2]. ويلحظ برغ كيف «أن شعور الوحدة الإسلامية هذا، بما له من تأثير عظيم، لا يزال يلعب اليوم ـ كما لعب دائماً ـ دوراً هاماً في وصل الحركات الإسلامية بعضها ببعض»[3]. فهو ليس ـ كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان، أو يتعمَّد البعض أن يصوِّر ـ مجرد حالة زمنية قد تغيب عن الساحة شأنها شأن كثير من الظواهر ذات البعد التاريخي الصرف. إنها ـ على العكس ـ تعبير عقائدي صميم، وإنه ـ بالتالي ـ ما دامت عقيدة الإسلام قائمة.. وما دامت تجذب حولها ملايين الناس في كل زمن ومكان، فإن توجُّههم الوحدوي سيظل يعكس مطالب وضرورات انتمائهم لهذه العقيدة.

«ولهذا أهميته»، كما يقول بوازار، المفكر الفرنسي المعاصر، وذلك «حين نذكر أنه يهتز في داخل كل إنسان عصب الأخوة الإسلامية»[4]، ويحاول الرجل أن يبحث عن مرتكزات هذا الإحساس الأخوي، أو الوحدوي في نهاية الأمر، فيجدها في شخصية النبي ﷺ، وفي المسجد، ثم، وبشكل عام، في

---

(١) متفق عليه.

(٢) الدعوة إلى الإسلام، ص ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

(٣) وجهة الإسلام، ص ١٨٥.

(٤) إنسانية الإسلام، ص ٣٣٢.

مطالب العقيدة والشريعة معاً.

فمن جهة، يلحظ بوزار كيف «تسهم شخصية النبي ﷺ وأفعاله وتصرُّفاته وأقواله في صياغة (الروح الإسلامية). فليس في البشرية كلها اسم أكثر شعبية وشيوعاً من اسم محمد أو معادله (أحمد) أو (محمود). وهناك عاطفة إجلال شعبي تكاد تتخذ صورة التفاني والوفاء الشخصي، تشكل عنصراً من أكثر العناصر حفزاً في حياة الجماهير الإسلامية وتفكيرها، مساهمة في الحفاظ على نوع من التماثل الجوهري في المجتمع»[١].

ومن جهة أخرى يرى كيف «تسهم المساجد في النزعة إلى التناسق، بما لها من أهمية اجتماعية وثقافية. وهي تستعيد الآن، أكثر من أي وقت ـ ولا سيّما في البلاد التي اعتنقت الإسلام حديثاً ـ قدرها الأول: مراكز إشعاع روحي وتعليمي.. تُساهم في تكوين نوع من وحدة الفكر لدى المسلمين، خارج الخلافات السياسية المعاصرة»[٢].

أما على مستوى العقيدة والشريعة العام فإن بوازار يضع يده على معطيات لا تقل أهمية في صياغة الحسِّ الوحدوي لدى جماهير المسلمين، وهو يجد نفسه مضطراً لأن يقف بعض الوقت عند هذه المسألة، ونجدنا مضطرين إلى أن نتابع تحليله القيّم هذا. فهو يقول «إن الاعتقاد الديني، والموجبات القانونية والاجتماعية، وكذلك شعائر العبادة، تبني مجتمعاً روحياً، بل وزمنياً يتجاوز الحدود الجغرافية. وينبثق هذا الإدراك للأخوة والتضامن الجماعي في الوجدان الشعبي عن التنزيل، مصدر (الشريعة).. بصورة مباشرة.. إن الفوضى والانقسامات السياسية لم تتمكن قط في الواقع من تجزئة الفكر الإسلامي، وبقي المجتمع المؤسس على (الكتاب) حيّاً بعد التفسُّخ السياسي، ولم يحدث أبداً أن أفسدت انتصارات المبادىء العلمانية ـ وهي انتصارات ظاهرية في الوقت

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٤٤.
(٢) نفسه، ص ٣٤٤.

الحاضر ـ الشعور الإسلامي بالتضامن الذي يبدو أنه يتنامى ـ على العكس ـ ويكبر، وفي التحليل الأخير يبدو هذا الوعي الأخوي مستعصياً على التلف لأنه ليس قائماً على مؤسسات أو على إخلاصٍ لإنسان، وإنما على اقتناع بامتلاك الحقيقة التي لا حقيقة بعدها ومشاطرتها الآخرين. فالتضامن السياسي نتيجة ملازمة للقناعة الدينية، وهكذا تستعيد (الأمة) مفهومها الأصلي (كنظام حياة). . لقد فرض الإسلام على الشعوب [التي انتمت إليه] رؤية لله والإنسان والمجتمع كان من شأنها أن دمغت إلى الأبد موقفهم من الحياة. وهكذا فإن نوعاً من وحدة التصوُّر، ونمطاً موحداً من الشعور والتفكير يسمحان، في كثيرٍ من الأحيان، للمسلمين المنتمين إلى أوساط اجتماعية وآفاق جغرافية متنوعة جداً أن يتبنُّوا مواقف وردود فعل متشابهة في مواجهة المعضلات المتشابهة»[1].

ويخلص الرجل إلى القول بأن «الإسلام، بوصفه دين الجماهير وقناعتها، وظاهرة اجتماعية وثقافية، يتجاوز المظاهر والمجالي الخاصة. وفي التحليل الأخير يخصُّ كل تطلُّع من تطلُّعاته، وكل نزعة من نزعاته، مصيره الجماعي، كما يخصُّ بقاء هذه أو تلك من أممه. وكثيرة هي بالفعل الدول الإسلامية المعاصرة التي ليس في وسعها أن تفصل ماضيها، بل ولادتها، عن الإسلام. وعلى معظم هذه الدول أن تعود إليه في الحاضر الآني، وأن تضعه نصب أعينها في المستقبل هدفاً مثالياً ومتحركاً. .»[2].

ومن أجل اختبار قوة الإسلام الفعلية على التوحيد فإن بوازار يذكرنا بالتجربة الأندونيسية كواحد من أمثلة عديدة، في قدرة هذا المنظور الوحدوي على مجابهة تحدِّيات التمزُّق الجغرافية والبيئية، فها هنا «يبدو الإسلام الأندونيسي واحداً من أنشط وأفعل وجوه الإسلام. . ولقد نمَّى بشكل خاص حسّاً حيّاً بالإخاء وبالتعاون الإسلامي»[3]، وهي الظاهرة ذاتها التي جذبت أنظار

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(٢) نفسه، ص ٣٤٩.

(٣) نفسه، ص ٣٤٠.

مفكر مثل برغ. فهو يلحظ أن «مما يعني الباحثين في الإسلام في أندونيسيا عناية خاصة، أن تأثير شعور الوحدة الإسلامية القديم يمكن أن يتجلى أيضاً في حركات كثيرة، وأظهر ما يكون هذا في حركة شعبية مثل (شركة إسلام) التي زاد عدد أعضائها على مليونين في بعض الأحيان، وأن تاريخها ليبيِّن أنها تكوَّنت من عناصر غير متجانسة وأن هذه العناصر لم تشعر قط بما بينها من اختلاف»[1]. والعبارة الأخيرة تشير بكلمات قلائل إلى واحدة من معجزات الإسلام العديدة: قدرته العجيبة على التوحيد، على جعل الأفراد والجماعات والفئات والشعوب والأمم تنصهر في بوتقة واحدة في إطار مجتمع واحد، تحت راية فكرية واحدة. ورغم ما قد يكون بينها من اختلاف ربما يمتد حتى الأعماق، فإن هذا الدين يعرف كيف يجعلها «لا تشعر به»!.

لا ريب أن ظاهرة كهذه تتضمن الكثير من قيم التحدِّي والاستجابة، تهمُّ مفكراً كأرنولد توينبي الذي يرى منذ البدء «أن التقليد الإسلامي في أخوة الإنسان للإنسان هو مثل أعلى يوافق حاجات العصر الاجتماعية» في زمن «طُويت فيه المسافات بتقدم التقنية الغربية» وفي وقت «تتنافس فيه طرق الحياة الغربية مع طريقة الحياة الروسية [الشيوعية] لكسب ولاء البشرية كلها»، ويؤكد توينبي على أن التقليد الإسلامي ذي التوجُّه الوحدوي «هو أفضل من التقليد الغربي الذي أدى إلى قيام عشرات الدول الصغيرة ذات السيادة على أساس الاختلاف القومي» فيما يسمِّيه توينبي «الداء السياسي الغربي» وهو يؤمِّل أن بمقدور العالم الإسلامي أن يوقف انتشار هذا الداء «وذلك عن طريق الشعور الإسلامي القوي بالوحدة»[2].

وهذه الرؤية تذكرنا باستنتاج مشابه طرحه، فيما بعد، هارولد سمث، ونجده في مجموعة بحوث غربية عن عالم الإسلام تضمَّنها كتاب (الثقافة

---

(١) وجهة الإسلام، ص ١٨٤.

(٢) الإسلام والغرب والمستقبل، ص ٢٨.

الإسلامية والحياة المعاصرة).. «فلو أمكن إثارة التماسك الإسلامي - يقول الرجل - في سبيل أغراض إيجابية، وتكتيل الأمم الإسلامية الكثيرة المختلفة في وحدة حية، لأمكن أن تصير هذه الوحدة قوة إيجابية في العالم، بل إن هذه الوحدة لتكون أكثر فاعلية إذا أدخلت في نطاقها من سواها، وإذا بلغ من سماحتها أن تشرك في وجدانها وفي أخوَّتها كل مخلوقات الله. ما أروع أن تحتج باكستان على مظالم حلَّت بأمة أخرى، شديدة البعد عنها جغرافياً، لأن تلك الأمة تنتمي إلى جماعة الأمم الإسلامية! وأروع منه وأجدر أن يضيىء طرقاً جديدة في عالمنا الذي مزَّقته الحرب، أن تنهض أمة إسلامية - باسم المقاصد الحقَّة التي يوجِّه إليها الله الواحد، وباسم الرابطة التي تربط بني الإنسان - محتجَّة على ظلم أصاب أي شعب ولو كان خارج الكتلة الإسلامية»[١].

ولسوف نرجع إلى هذه المسألة بالذات فيما بعد لأنها تتضمَّن بُعْداً مستقبلياً وإشارة إلى واحدة من المشاركات العالمية التي يمكن أن يمارسها الإسلام، إنما اضطررنا إلى الاستشهاد بمقولتيْ توينبي وسمث لأن لهما ارتباطاً صميماً بمسألة الوحدة الإسلامية التي نتحدث عنها ها هنا.

وتوينبي يحذِّر من الانخداع بظاهرة الهدوء الموقوت للوحدة الإسلامية التي قد تبدو «نائمة» بتعبير الرجل «ولكن يجب أن نضع في حسابنا أن النائم قد يستيقظ إذا ثارت البروليتاريا العالمية للعالم المتغرِّب ضد السيطرة الغربية، ونادت بزعامة معادية للغرب، فقد يكون لهذا النداء نتائج نفسانية لا حصر لها في إيقاظ الروح النضالية للإسلام، حتى ولو أنها نامت نومة أهل الكهف، إذ يمكن لهذا النداء أن يوقظ أصداء التاريخ البطولي للإسلام. وهناك مناسبتان تاريخيتان كان الإسلام فيهما رمز سموِّ المجتمع الشرقي في انتصاره على الدخيل الغربي: ففي عهد الخلفاء الراشدين [رضي الله عنهم] بعد الرسول ﷺ حرَّر الإسلام سوريا ومصر من السيطرة اليونانية التي أثقلت كاهلهما مدة ألف عام

---

(١) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، ص ٧٥ - ٧٦.

تقريباً، وفي عهد (نور الدين) و (صلاح الدين) و (المماليك) احتفظ الإسلام بقلعته أمام هجمات الصليبيين والمغول. فإذا سبَّب الوضع الدولي الآن حرباً عنصرية يمكن للإسلام أن يتحرك ليلعب دوره التاريخي مرة أخرى»[1].

ويضع كامبفماير يده على عدد من العوامل المساعدة التي ترفد هذا التوجُّه الوحدوي للمسلمين، وبخاصة للغة العربية والحج «إن العربية ـ يقول الرجل ـ وهي لسان الإسلام غير مدافع، تدرس وتعرف حق المعرفة في العالم الإسلامي كلِّه من المحيط الأطلسي إلى الهند وجاوة، وبذلك تسهل انتشار الحركات الروحية انتشاراً يتجاوز بكثير حدود البلاد التي تنشأ فيها، ويعين على انتشارها عوامل أخرى أكبرها الصحافة العربية.. ويلعب الحج دوره أيضاً في المزج الروحي بين مختلف شعوب الإسلام. وإنَّ تجاوز البلاد في الشرق الأدنى الناطق بالضاد، وبوجه أدق في المساحة التي تشغلها مصر وجزيرة العرب والعراق وسوريا وفلسطين، ورقي وسائل المواصلات، إلى جانب الصحافة، تعمل بوجه خاص على إنماء العواطف والأماني الإسلامية العامة. فإذا قامت حركات إسلامية ذات شأن في إحدى هذه البلاد استطعنا أن نتصوَّر جيداً ما يمكن أن تحدثه من تأثير وما يمكن أن يكون لها من خطر»[2].

ونجد گولدتسيهر يؤكد كذلك الدور الذي يمارسه الحج في هذا المجال بما «يهيِّئه من فرص الاختلاط والاتصال بين المسلمين» الأمر الذي «يعمل على إيقاظ الهمم الدينية في نفوسهم وتوحيد الأماني التي تجيش بها قلوبهم، وعلى السعي لتحقيقها في الأقطار الإسلامية النائية»[3].

وما يقوله كامبفماير بشأن العوامل المساعدة، يؤكده گوستاف لوبون بعد أن يشير إلى أن انحسار الحضارة الإسلامية في العصر الحديث لم يمسَّ الإسلام

---

(١) الإسلام والغرب والمستقبل، ص ٧٣.

(٢) وجهة الإسلام، ص ٦٩.

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام، ص ٢٨٣.

نفسه «الذي له من النفوذ ما له في الماضي، والذي لا يزال ذا سلطان كبير على النفوس مع أن الأديان الأخرى التي هي أقدم منه تخسر كل يوم شيئاً من قوَّتها».

وما يلبث لوبون أن يؤشِّر على اللغة والحج كعاملين من أكثر العوامل الفاعلة في وحدة المسلمين، فهو يقول «تجمع بين مختلف الشعوب التي اتخذت القرآن دستوراً لها وحدة اللغة والصلات التي يسفر عنها مجيء الحجيج إلى مكة من جميع بلاد العالم الإسلامي. وتجب على جميع أتباع محمد ﷺ تلاوة القرآن باللغة العربية بقدر الإمكان. واللغة العربية هي لذلك أكثر لغات العالم انتشاراً على ما يُحتمل، وعلى ما بين الشعوب الإسلامية من الفروق العنصرية، ترى بينها من التضامن الكبير ما يمكن جمعها به تحت علم واحد في أحد الأيام»(١).

إلاَّ أن لوبون لم يفته أن يعتبر تلك مجرد عوامل مساعدة، أما العامل الأساسي ومحور الفعل فهو الإسلام نفسه الذي يعد «تأثيره في النفوس أعظم من تأثير أي دين آخر» والذي «لا تزال العروق المختلفة التي اتخذت القرآن مرشداً لها تعمل بأحكامه كما كانت تفعل منذ ثلاثة عشر قرناً»(٢).

ويلحظ كويلر يونغ أن «الوحدة الإسلامية إذا كانت قد أصيبت بالعطل» على المستوى السياسي والجغرافي بسبب «الحضارة الغربية وعناصرها الدنيوية» فإنه يبقى مع ذلك «بين شعوب الإسلام المتعددة المختلفة مثالاً مشتركاً وأصولاً عقدية تقوم عليها وحدة في الثقافة» وهو يدعو عالم المسيحية المفكَّك إلى «أن يقدِّر هذه الظاهرة ويقلدها»(٣).

فهنالك إذن ما يمكن اعتباره طبقات ثلاث للوحدة الإسلامية، أعمقها وأكثرها إيغالاً ولا ريب هي طبقة العقيدة التي يتمخض عنها تعبيرها الثقافي الذي يمسُّ سائر أوجه الحياة اليومية، وتلك هي الطبقة الثانية. أما الطبقة

---

(١) حضارة العرب، ص ١٢٦.

(٢) نفسه، ص ٤١٧.

(٣) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، ص ٢٥٦.

الأخيرة فهي الوحدة الجغرافية التي تأخذ أحياناً شكلاً سياسياً صرفاً. فإذا ما حدث وأن انهارت هذه الطبقة أو تعرَّضت للتعرية والتآكل والتفتُّت فهذا لا يعني ـ بالضرورة ـ تفتُّت أو غياب الطبقتين الأخريين الأكثر عمقاً.

يعود توماس أرنولد لكي يقف قليلاً عند التأثير الذي صنعته ولا تزال «حركة الوحدة الإسلامية» في مجال نشر الدعوة الإسلامية، فيجد كيف أن هذه الحركة تهب «روحاً قوية تدفع إلى القيام بأعمال نشر الدعوة» وكيف «أن الجهد الذي يحقق في الحياة الدنيا المثل الإسلامي الأعلى في أخوَّة المؤمنين كافة لينعكس على مثل العقيدة العليا المكملة» وكيف «أن معنى وحدة شاملة وحياة مشتركة تجري في هذه الشعوب، لينفخ في قلوب المؤمنين روحاً وحياة، ويخلق فيها الجرأة على التحدُّث بين يدي الكفار . .»[1].

حتى إذا ما بلغنا الباحث الأمريكي لوثروب ستودارد، وجدناه يخصِّص في كتابه المعروف (حاضر العالم الإسلامي) فصلاً بكامله لتقديم منظوره عن الوحدة، أو الجامعة الإسلامية إن على المستوى الاصطلاحي التاريخي لهذه الجامعة التي نودي بها في المرحلة الأخيرة للخلافة العثمانية لمواجهة تحديات الغرب الصليبية ـ الاستعمارية، أو على مستواها الروحي والعقدي الشامل الذي يتجاوز نسبيات التاريخ والجغرافية، ويعلو على التبدُّلات والمتغيِّرات.

فهو منذ البدء يعرِّف الجامعة الإسلامية «بمعناها الشامل ومفهومها العام» بأنها «الشعور بالوحدة العامة والعروة الوثقى التي لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي» وهو يلحظ كيف أنه «كرَّ أكثر من ثلاثة عشر قرناً ـ على ظهور الإسلام ـ فما أوهن كرور هذه القرون من الجامعة الإسلامية جانباً ولا ضعضع لها كياناً، بل كلما تقادم عليها العهد ازدادت شدة وقوة ومنعة واعتزازاً. حقاً إن الجامعة اليوم بين المسلم والمسلم لأقوى منها بين النصراني والنصراني». وستودارد، برؤية واقعية، لا يغفل عما يمكن أن يقوم بين

---

(١) الدعوة إلى الإسلام، ص ٤٦٨ ـ ٤٦٩.

المسلمين من صراع، فهم قد «يتقاتلون مع بعضهم البعض قتالاً شديداً» بيد أن هذا «ليس له من الشأن أكثر مما ينشأ بين أفراد الأسرة الواحدة المشتبكة الأرحام. إذ لا حقد في الإسلام، فعند الشدائد تذهب الأحقاد بين المسلمين، فيصطلحون على الأمر الذي فيه يختلفون، ويتألّبون جموعاً متراصَّة متماسكة لقتال العدو المهاجم وردِّ الخطر الداهم. ومن أحبَّ أن يقف حق الوقوف على ما أراده الإسلام من غرض الجامعة وغايتها، فلينظر إلى حال المسلمين اليوم وإلى تيّار هذا التعاطف والتشاكي كي يعلم سرَّ الجامعة ومكانتها في نفوس المسلمين. وفي الواقع ليس من دين في الدنيا جامع لأبنائه بعضهم مع بعض، موحِّد لشعورهم، دافع بهم نحو الجامعة العامة والاستمساك بعروتها كدين الإسلام»[١].

وليست الجامعة الإسلامية بمفهومها الاصطلاحي، آنف الذكر، أو في إطارها الشامل، مجرد ردِّ فعل لحماية الذات بمواجهة العدوان، إن هذا مجرد وجه من وجوهها، وإنما هناك الأساس النفسي الوجداني الذي تصنعه العقيدة وتجذِّره في الأعماق، والذي تنبثق عنه كافة الأوجه والممارسات الميدانية «فلا يغربنَّ عن البال أن الجامعة الإسلامية على مختلف حالاتها وتطوُّراتها، يجب ألاَّ تعتبر حركة سياسية دفاعية محمولة على الغرب ردّاً على اعتدائه ودفعاً لجوره فحسب، بل إن منشأها الأصلي هو المشاعر النفسانية الوجدانية العميقة في المسلمين لصيانة الوحدة وتوثيق عرى الجامعة العامة، تلك الجامعة التي قلنا فيها إنها بين المسلم والمسلم لأقوى منها حقاً بين النصراني والنصراني. فإن عرى هذه الجامعة ليست دينية فقط بل إنها، بحقيقة المعنى والمراد، اجتماعية خلقية تهذيبية، وإن القوانين والقواعد التي تتألف منها وتقوم عليها حياة الأسرة الإسلامية، على مختلف العادات والأقاليم، لا تتغيَّر في موضع عنها في موضع آخر في جميع المعمور الإسلامي»[٢].

---

(١) حاضر العالم الإسلامي ج ١، ص ٢٦٠.
(٢) نفسه، ج ١ ص ٣١٩ ـ ٣٢٠.

وستودارد يلحظ كيف أن مرور الزمن وتزايد المعطيات المدنية يجيء لصالح هذه الجامعة وليس نقيضاً لها، ذلك «أن الروابط الدينية والصلات الخلقية التهذيبية التي تجمع بين المسلم والمسلم ما انفكت تزيد في تواثق المسلمين وتآلفهم، وتعاطفهم وتضامنهم، كأنهم في المعمور الإسلامي أمة واحدة بعضها يغار على بعض وجانب يساند آخر. دع ما هو هناك من الأسباب الغربية للنقل والتواصل المسهِّلة على المسلمين القيام بالأسفار إلى كل جهة أرادوا، فازداد بذلك تعارفهم واستمسكت أواصرهم»(١).

ويقتبس ستودارد عبارات بهذا الصدد للكاتب الفرنسي (سرفيه) وردت في مؤلف له بعنوان (العصبية الجنسية الإسلامية) يقول فيها إن هذه العصبية «ليست هياجاً موضعياً في قطر معدوماً في آخر، أو اضطراباً موضعياً غير منظم، بل إنما هي تيار جارف بعيد الأفق، وطوفان طام العالم الإسلامي طراً من آسية والهند وأفريقية، فالعصبية الجنسية إنما هي شكل حديث للإسلام له منعة في ذاته لا يقوى على زعزعتها الاصطدام بالحضارة الغربية. وهذه العصبية سائرة سيرها مستعينة بكل عام شديد من الغيرة الدينية، ومستعدة للامتداد والانتشار وردِّ الناس إلى حين الرسالة، ونزَّاعة إلى تحقيق وحدتها.. ببذر بذور الهياج الهائل في كل صقع وقطر، فجامعة العصبيات الجنسية الإسلامية ستكون في المستقبل عاملاً أكبر وركناً أعظم، يقام له ويقعد في العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه»(٢).

فها هنا يؤكد (سرفيه) شمولية الحركة وقدرتها على مجابهة التحدِّي الغربي، ونزوعها إلى مزيد من الامتداد والتوحُّد، وارتباطها الصميم بالعقيدة الإسلامية، فضلاً عن طابعها الثوري «الهائل» الذي سيمارس دوره، كما يستنتج سرفيه، في صياغة مصير العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه.

---

(١) حاضر العالم الإسلامي ج ١، ص ٣٢٧.
(٢) نفسه، ج ٤ ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

ويضرب ستودار على هذا كلِّه مثلاً مما شهدته الساحة الهندية: ملايين المسلمين وهم يعبِّرون عن «ثورتهم الهائلة احتجاجاً على تجزئة الدولة العثمانية»، بل إن الأمر الأخطر من هذا أن ثورة إسلامية كهذه لم تكن «مقصورة على الهند فحسب، بل إنها شملت المعمور الإسلامي كله»[1].

إن هذا يذكرنا بما حدث بعد ذلك بقليل: الاستفزاز الذي مارسته (الكمالية) بتنفيذها القسري للعلمانية في قلب أرض الخلافة: تركيا.. لم يجىء ردُّ الفعل الغاضب من الأتراك المسلمين وحدهم، ولكنه امتدَّ لكي يغطِّي عالم الإسلام كلِّه. ولم تكن الهند التي تفصلها عن تركيا آلاف الأميال، بعيدة عما يجري لحساب العدوِّ المستعمر وفكره الغالب، ولقد كان موقف جماهيرها وقياداتها معروفاً لدى الجميع فيما تحدث عنه المعنيُّون بالتاريخ الحديث فأطالوا الحديث.

ويكفي أن نتذكر ما سبق وأن قاله المستشرق البريطاني المعروف (هاملتون كب) من أنه «إذا قام أحد ينكر الشريعة من حيث صلاحيتها كان عمله هذا كفراً ومروقاً. وهذه حقيقة تفسِّر الهزَّة التي شعر بها المسلمون في جميع أرجاء العالم عندما أقدمت الجمهورية التركية على إلغاء الشريعة جملة واحدة»[2].

---

(١) حاضر العالم الإسلامي ج ١، ص ٣٢٤.
(٢) دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

الفصـل الثانـي

العمـق الحضـاري

[١]

مرَّ بنا كيف أن شمولية الإسلام وتكييفه للحياة، وفق منظوره الخاص، كان واحداً من أهمِّ عوالم الصمود بمواجهة الصدمة الاستعمارية، ومقاومتها. . معنى هذا أن العقيدة التي صاغت حياة أمة بكاملها، وصنعت حضارتها، تجعل من المجابهة بين الغالب والمغلوب، بين المستعمِر والمستعمَر، ليس مجرد صراع عسكري أو سياسي أو اقتصادي أو حتى استراتيجي، ولكنه صراع عقيدي حضاري شامل، حيث يكون قبول الأمر الواقع والخضوع لإرادة الغازي ليس مجرد هزيمة عسكرية أو سياسة، ولا خسارة بشرية أو اقتصادية ولكنها انطواء عقدي وحضاري في كيان الغريب.

هذه هي المسألة التي سنقف عندها بعض الوقت نظراً لأهميتها البالغة، ولكونها تمثل البعد الأكثر خطورة للاستعمار. . نقف عندها متلمِّسين أبعادها في معطيات الغربيين أنفسهم وفق مقتضيات هذا البحث.

ولنبدأ ها هنا أيضاً بمارسيل بوازار الذي يتفرَّد وليوبولد ڤايس وروجيه گارودي من بين عشرات من الغربيين بمعطياتهم المهمة والغنية في هذا المجال.

يشير بوازار إلى أن «جوّاً من التديُّن ظل قائماً فيما وراء الأزمات السياسية والإخفاقات الاجتماعية والاضطرابات التكنولوجية وانتشار الأفكار الأجنبية»

وإلى أن «نسيان ذلك معناه أن يحكم المرء على نفسه بعدم فهم التطلُّعات الحديثة للعالم الإسلامي المعاصر»[١].

وبوازار يضع بكلماته هذه ما يمكن اعتباره أصول منهج في دراسة وتحليل التاريخ الإسلامي المعاصر إزاء الصدمة الاستعمارية والمعطيات التي تمخَّضت عنها، هذا المنهج الذي لا يتحدَّد بالضرورة في المرحلة الاستعمارية، وإنما يمتد لكي يتابع ـ زمنياً ـ ما تلاها من أفعال وردود أفعال على المستوى الحضاري، وهو يقرِّر ـ بهذا الصدد ـ أنه بدون وضع الدين أو العقيدة الإسلامية في قلب المنظور فإن المحاولة ستكون نوعاً من عدم الفهم، أبو بعبارة أدق عدم القدرة على فهم الأحداث والتطلعات، وهذا حق، ما دام الدين هو، كما يؤكد بوازار، من خلال استدعائه للوقائع ذاتها، هو نبض الأحداث، وخلفيتها، وإطارها العام، وتوجُّهها المستقبلي. . هو العنصر الأساس في دائرة الصراع بين الشرق المنكفيء والثقافة الغربية الغالبة. فنحن لو جرَّدنا مثلاً أحداث الحرب العالمية الثانية من بُعْدها القومي، لحجبنا عن أنفسنا بالتأكيد القدرة على فهم مجريات الأمور. وهكذا ففي أية محاولة لفهم ما كان يحدث أو يتمخض في عالم الإسلام قبالة، وفي أعقاب الصدمة الاستعمارية، لا بدَّ من وضع الدين في البؤرة. . في قلب المنظور.

وليس الأمر كما قد يتوهم البعض، مجرَّد حالة زمنية ربَّما هي وليدة ردِّ فعل ديني إزاء هجمة كافرة قد يضعف أو يزول بزوالها. على العكس، إنها تيَّار دائم يملك ثقله ويمدُّ جذوره فيما وراء الآونات الزمنية والمراحل المحدَّدة. إنه يتأكد، يوماً بعد يوم، حتى أنه ليظل يحمل بُعْداً مستقبلياً يعد باستمرار بصياغة لعالم الإسلام لا يمكن أن تكون غريبة عن نسيجه العام، عن نبضه وشروط تكوُّنه الأساسية. إن «طبقات المجتمع المتوسطة والدنيا، وهي أقلُّ تأثراً بالأفكار المستوردة، ترى إلى كل تقدم ناتج عن عملية التحديث من منظور

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٠٣.

إسلامي إلى العالم أكثر مما هو من منظور أي نوع آخر. ويبدو أن الإسلام ـ وهو التزام فردي ونظام جماعي، إلى جانب إنه إيضاح لمثل عليا مجردة قادرة على التأثير في مجرى الأمور السياسية ـ أخذ يترسَّخ أكثر فأكثر..»[١].

ليست «طبقات المجتمع المتوسطة والدنيا» فحسب، بل إن بوازار يلحظ كيف أنه «حتى لدى أكثر النخب تغرُّباً» يشتد «عود الدين، بوصفه تعبيراً عن بحث جديد عن الذات في مواجهة العالم»[٢]. وهكذا ففي أية مواجهة حضارية شاملة ليس ثمة طريق وسط ذو طابع تلفيقي.. ليس ثمة سوى خيار واحد: التشبُّث أكثر بالعقيدة من أجل تأكيد الذات والتعبير عنها في مواجهة العالم، وما عدا ذلك فهو انتحار أو فناء يتجاوز دائرة التميُّز الثقافي إلى صميم الذات فيمحوها. إن التغرُّب ـ على العكس ـ ليبدو ها هنا مؤثراً إيجابياً، ودافعاً ملحَّاً لتجاوز المحنة والتحصُّن بما يعيد الذات إلى مركزها الصحيح في خارطة العلائق والصراعات فتعرف نفسها.

وفي ضوء منهجه هذا يلحظ بوازار كيف أن «بعض الإصلاحيين» في العصر الحديث أخطأ «خطأ منهجياً بتفسيرهم الإسلام تبعاً لمعايير أيديولوجية أجنبية» وبمحاولتهم الملائمة بينها وبين القيم الإسلامية، وهذا لا يمكن أن يصحَّ، بل لا يمكن أن يكون، فإن «حلَّ معضلات العالم الإسلامي كامن في إرثه الثقافي وبين فضائله المتواترة»[٣]، أي أنه ـ مرة أخرى ـ ليس ثمة خيار، فإما الانحناء أمام الغالب وقبول ثقافته كأمر واقع.. كقدر لا مفرَّ منه، وجعله يتعزَّز ويتأكد في صميم حياتنا ويؤول إلى التفرُّد بالسلطان، أو التشبث أكثر بالعقيدة وبكل ما تتضمنه ـ كذلك ـ من فضل وموروثات ثقافية «لتحقيق الذات ومجابهة العالم». أما محاولة إخضاع الإسلام لمعيارية أجنبية كانت ولا تزال تسعى لأن تتغلَّب علينا وتطوينا، فإنه اعتراف، منذ البدء بالهزيمة، وهذا لا

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(٢) نفسه، ص ٣٢٩.

(٣) نفسه، ص ٣٤٥.

يعني، وبشكل مطلق، رفض ما يمكن أن تقدِّمه لنا الخبرة الغربية العلمية الصرفة من قدرات يمكن، بل يتحتَّم اقتباسها من أجل التحقُّق بالتيسيرات العلمية والنظرية التي يتيحها هذا العلم، ولكنه العلم المجرَّد، المحض أو التطبيقي، الذي لا يرتبط ـ بالضرورة ـ بأصول ثقافية مغايرة تماماً لمعطياتنا وخبراتنا. فها هنا يكون الاقتباس تلفيقاً وتزييفاً، ويكون المنهج الذي يعتمد للتفسير أو التغيير، منهجاً خاطئاً «لقد دلَّت التجربة على أن محاكاة العقائد المستوردة من أوساط ثقافية أجنبية غير ملائمة. والحركات التي تستلهم الإسلام.. قادرة وحدها على أن تدمج عند الاقتضاء مختلف التيارات الباقية على الساحة لتقدم منها حلولاً مركبة تظهر الفضائل الأخلاقية من خلالها إحدى القوى الأساسية للحضارة»[1].

ويؤكد بوازار على أن الحضارة ليست ظاهرة مسطَّحة ذات بعد واحد لكي يتاح لها أن تتقبل بسهولة معطيات الغير وتضيفها إلى رصيدها بفعل جمعي صرف، إنما هي ظاهرة مركبة، فهي «لا تقتصر على أن لها (وجوداً) بل تملك (جوهراً) يبقى على الدهر حيث تكون راسخة في الأعماق ومستبطنة على الصعيد الفردي كما هي الحال في الإسلام. وما تزال المبادىء التي أدت إلى نشوء نوع من (ذهنية إسلامية) باقية. وهناك في الإسلام نواة لا تتحوَّل، وهي تطمح إلى تقديم حلول أبدية لجميع المعضلات الوجودية الجوهرية..»[2].

لكن هذا التفرُّد في الجوهر لا يعني مرة أخرى الانغلاق أو الرفض العشوائي لمعطيات الغير. إنها بمواجهة هذا التفرُّد تنفتح لكي تتعامل وتشتبك وتأخذ وتطرح ليس بصيغة التراكم العددي، ولكن بصيغة معادلات مركبة تستحيل معها الأرقام المضافة أو المطروحة إلى إضافة متوافقة تماماً مع النبض.. مع الإيقاع العام للفعل الحضاري. إن «أهم قيم (الإسلام) هو الروح

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٧٩ ـ ٣٨٠.
(٢) نفسه، ص ٣٨١.

الديني الذي سوف يستبطن ويعبَّر عنه أكثر فأكثر في تفكير المؤمن وعمله الشخصي وهو منخرط في المجتمع التكنولوجي.. والمواجهة بين الإسلام والثورة التقنية لا تدفع المسلم إلى إنكار موقفه الديني، بل إلى تعميقه أمام العالم والله، متوجباً عليه.. محاولة إدراك الإمكانيات بشكل أفضل في إطار إسلامي شامل.. وعندئذٍ يعود الإسلام إنسانية حقيقية كما كان عن طريق تخيُّر المشاركات الثقافية الأوربية والعربية والأفريقية والآسيوية، وتبنِّيها وتمثُّلها»[1].

وهكذا، ومن أجل إزالة أي خطأ في التصوُّر، يشير بوازار إلى «أن عالمية الإسلام ظلت قائمة ومستمرة بالانفتاح على الخارج»[2]. وإذا كانت القناعة الدينية الإسلامية «تفرض نفسها حكماً مطلقاً على كل المستويات، بحيث لا يمكن بدونها، أو بالحري على النقيض منها، مواجهة أي تغيير اجتماعي ولا أي تجديد مادي» فإن «الحضارة الإسلامية المعاصرة المتسامحة والمنفتحة بشكل طبيعي لا تتطلع أبداً إلى أن تقود تطورها داخل إنبيق، بل تتطلع على العكس إلى العمل بصفة شريك فعَّال في الحياة الدولية..»[3].

فهي إذن ليست العزلة أو الانغلاق، كما قد يتوهَّم البعض ويريد البعض الآخر، إنما هو الانفتاح على العالم كلِّه، لكن هذا الانفتاح يتضمن في الوقت ذاته «مواجهة للعالم كلِّه» أي تحقُّقاً ذاتياً بالعقيدة إزاء كل محاولات التزييف والاستلاب التي تسعى إلى إخراج المسلم من جلده وشخصيته وإرثه وتاريخه. فهي إذن المعادلة في صيغتها الصحيحة: الانفتاح والمواجهة. هذا الإحساس بالتميُّز الذي «يستبطن شخص المؤمن ويقف بذلك في وجه الأيديولوجيات المستوردة.. إن الدين يمثل بالنسبة إلى مجموع المسلمين قوة معنوية عجيبة وحافزاً اجتماعياً لم يُستخدم إلاّ جزئياً»[4]. ويتساءل المرء:

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٢) نفسه، ص ٣٤٦.

(٣) نفسه، ص ٣٨٨.

(٤) نفسه، ص ٣٤٦.

ماذا لو أتيح لهذا الحافز أن يُستخدم على مداه؟ أكان يمكن أن تؤول بنا الصدمة الاستعمارية، وما تلاها من غزو ثقافي إلى هذا الدوار الذي لا نزال نئن من أوجاعه؟!.

مهما يكن من أمر فإن التشاؤم أو الشكوى يجب ألاَّ يذهبا بنا إلى الحدِّ الأقصى، فإن بوازار يلحظ ـ كذلك ـ وهو محق إلى حد كبير «كيف أن الجزء الأكبر من عملية البحث عن الذات في البلاد الإسلامية» إنما يتحقق بمواجهة أوربا، الغرب، وكيف أنه يعبِّر عن نفسه أول ما يعبِّر «في المجال الديني»، كما يلحظ ذلك السعي الشامل الذي يهيمن على المنطقة «لاكتشاف الإسلام برمَّته من جديد»[١] وكيف أن هذه الحركة هي في حقيقتها «أشمل وأعم مما هي في الظاهر»[٢]، لأنها وجدت وستجد في الإسلام قدرة متجددة مذهلة على الاستجابة لسائر التحديات والمتغيرات. إنه «بديناميته كفيل بإقامة مجتمعات جديدة»[٣]، وكما أنه «تمكَّن، بمحافظته على المعتقد، من الصمود في وجه تحطيم مجتمعه السياسي، ثم الصمود بقدر أقل لسيطرة الاستعمار» فإنه قدير على منح الدول والكيانات الإسلامية المعاصرة قدرة على التحقُّق الذاتي بالعقيدة التي تجذرَّت في الأرض.. في التاريخ، والتي بمقدورها أن تجعل كيانات كهذه أشد تمنُّعاً على التفكك والذوبان والفناء[٤]، «إن البلدان الإسلامية تملك منذ الحرب العالمية الثانية زمام مصيرها، وإمكان تنظيم مجتمعها على أسس خاصة أصيلة مستمدة من النظرة الإسلامية إلى الإنسان والعالم، والمسيرة تتواصل. لكن القضية بالتأكيد قضية مشروع طويل النفس.. ولا ريب أن الإسلام أهل لأن يستجيب للتحدي..»[٥].

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.
(٢) نفسه، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.
(٣) نفسه، ص ٣٥٥.
(٤) انظر: المرجع نفسه، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.
(٥) نفسه، ص ٣٧٧.

وعلى الرغم «من التخلف المادي المتراكم» في عالم الإسلام «فإن المسلمين متفائلون، تشد أُزرهم تجربتهم الماضية وتحفِّزهم وصايا نبيِّهم ﷺ، لكنهم مدركون أنه بالتقدم العلمي المادي يؤدي الإسلام دوراً حقيقياً في تنظيم العالم المعاصر وهو يحمل إليه في الوقت نفسه مفهومه السامي للقيم الخلقية»[١].

فهذه العقيدة لم تكتفِ بأن تمنح المسلمين القدرة على التحصُّن بمواجهة الصدمتين الاستعمارية والثقافية، لم تكتفِ كذلك بتمكينهم من إعادة صياغة حياتهم بعد التفكك والدمار اللذين تمخضا عن الصدمة، وإنما هي كذلك تعد بتمكينهم من مشاركة عالمية على مستوى الإنسانية (وهذه مسألة سنفرد لها مقطعاً خاصاً). وهكذا فإن أية محاولة لحجب الإسلام عن الفاعلية في صميم الحياة الإسلامية إنما هي إعانة مقصودة أو غير مقصودة لحرمان المسلمين أنفسهم من هذه المكاسب الحضارية والذاتية في اتجاهاتها الثلاثة آنفة الذكر، بل هي عمل مناقض في أساسه لتكوين الإسلام نفسه باعتباره نشاطاً فاعلاً في صميم الحياة «فليست علمنة المؤسسات قراراً من شأنه تعريض الإسلام للخطر، كما ادُّعِيَ بلا روية، وإنما هي أمرٌ غير معقول من شأنه إفراغ الشريعة المنزَّلة من مضمونها الخلقي والعملي»[٢]. وهذه الفكرة الشاذة ـ على أية حال «تبقى غريبة عن أكثرية المسلمين الساحقة، وتظل (الشريعة) القدسية المرجع الأخير في الحياة اليومية»، ذلك أن «الإسلام اعتقاد دينامي ومفترض فيه أنه شديد المرونة لأنه مندمج كل الاندماج بالحياة»[٣] ويبقى «الميسم الديني لأن الرابطة بين الإسلام وتنظيم المجتمع الدنيوي لا يمكن أن تنفصم» كما «يبقى القانون الإسلامي في أيّامنا أحد الأنظمة القانونية الكبرى»[٤].

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٦٩.

(٢) نفسه، ص ٣٧٧.

(٣) نفسه، ص ٣٧٥.

(٤) نفسه، ص ٤٢٦.

ويلحظ بوازار كيف أن التصوُّر الذي يفرضه كتاب الله «ماثل بشكل خاص في الجماهير الشعبية التي تزداد أهميتها السياسية في موازاة تطور بعض الصيغ الديمقراطية. فكل حركة من الحركات يشتدُّ تلوُّنها بالدين بازدياد نفاذها إلى الجماهير.. ويشكل الدين عنصراً حيوياً مؤثراً في العلاقات بين الأفراد، والزمر، والأمم، تزداد فعاليته تدريجاً على ما يبدو، وتؤكد الظاهرة وتدعم قابلية القانون الإسلامي للتطبيق وتسهم في الوقت نفسه في مرونته ومطاوعته»[1].

ويمضي بوزار لكي يحيط هذه المسألة إضاءة من جوانبها كافة: إن العلمانية مبدأ غريب عن هذه الأمة التي ما عرفت يوماً انفصالاً أو ثنائية بين ما هو روحي وما هو مادي، ديني أو دنيوي. إن كافة الفواصل تتلاشى، وتذوب سائر الحواجز بين الثنائيات لكي تتوحَّد في سياق عقيدة عرفت كيف تلبي حاجات الإنسان فرداً وجماعة «.. ويبقى من الخطأ التصوُّر بأن المسلمين يتهيَّأون لبناء مجتمع على أساس المبادىء المُعَلْمَنَة.. منفصلة عن الأعراف الروحية والمبادىء الخلقية التقليدية. ولا يمكن أن يُقصى الدين إلى مستوى الوجدان الفردي وحده، وينبغي على كل حال أن يُغتبط بذلك، سواء بالنسبة إلى الإسلام، وبالنسبة إلى العالم»[2]. ويخلص بوازار إلى القول بأن «جمهور المؤمنين مستعدٌّ للاقتناع في الحدود التي تبقى فها الحياة الاجتماعية محكومة بنظم مستمدة من مفهوم للوجود إسلامي بشكل خاص.. وأكثر المواقف انهزامية هو فقط الذي يقترح الارتباط بمؤخرة قاطرة الغرب العلماني في طريق قد يتكشف أنه مسدود. والقضية قضية حقيقة لا جدال فيها وقضية حظ كبير للعالم الإسلامي أن يصرَّ جمهور المؤمنين على رفض فكرة استنباط القانون من الظواهر الملاحظة وأن يلحَّ بالعكس على أن يحدِّد (الوحي) السلوك الواجب اتباعه»[3].

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٤٢٦.

(٢) نفسه، ص ٤٢٧.

(٣) نفسه، ص ٤٢٩.

وبهذا يحسم بوازار كل شك أو قلق أو تردُّد بصدد الإرادة الحقيقية لجماهير المؤمنين في عالم الإسلام. ويتكشَّف الموقف العلماني موقفاً انعزالياً لا يتجاوز حدود القيادات التي صنعت على عين الغرب نفسه، لكنها ما كانت أبداً متصادية بدعوتها الغريبة هذه مع جماهير المؤمنين. وهو يضرب على ذلك مثلاً: التجربة الكمالية في تركيا، تلك التي ذهبت في علمنتها إلى المدى، ومع ذلك «ظل تأثير الإسلام باقياً فيما وراء العلمنة الرسمية للدولة، ناشطاً في الجماهير، وهو ينزع إلى التزايد مع تقلقل المؤسسات الديمقراطية الحديثة، فلا يكتفي الدين بأن يبقى مقياس إحالة لجعل التغييرات الاجتماعية مقبولة بل يتكشف أيضاً عن مصدر للمحرِّضات الجديدة في الحياة السياسية التركية المعاصرة. وهكذا فإنه من الملائم، حتى بالنسبة إلى تركيا العلمانية، تجنُّب الاستخلاصات العجلى بشأن مصير الإسلام السياسي»[1].

وكلنا يعرف ماذا حدث ويحدث في نسيج المجتمع التركي عبر العقود الأخيرة: في القرية والشارع والمدينة والمؤسسة والتشريع، إنها عودة مؤكدة، صريحة حيناً، وعلى استحياء أحياناً، باتجاه الأصول.. صوب التوحُّد المرتجى بين الثنائيات في ظلِّ هذا الدين. إن ما يسمِّيه برنارد لويس بـ «الإسلام التركي الذي أظهر حديثاً، برغم فترة من الخفوت، قوة متجددة في تركية» لا يزال «بوضوح، عنصراً رئيساً، إن لم يكن الرئيس الوحيد في الوعي الجماعي لنسبة عظيمة من الأمة التركية»[2].

ورغم أن القيادات الاستعمارية الجديدة في الغرب قد انتبهت لما يحدث، ورغم أنها وجَّهت أكثر من ضربة وبأكثر الصيغ لؤماً وخبثاً والتواءً، فإن ردَّ الفعل ماضٍ إلى هدفه، وهو بكل تأكيد، وبامتلاكه قناعاته المصيرية، أقدر على اجتياز كل الفخاخ التي لا يزال الغرب يجيد نصبها هنا وهناك.

---

(١) إنسانية الإنسان، ص ٣٣٧.

(٢) الوحدة والتنوُّع في الحضارة الإسلامية، ص ٤٦٥.

[٢]

وما دمنا بصدد التجربة الكمالية في تركيا كنموذجٍ حادٍّ للعلمانية التي تعلن نفسها في حالة اصطراع مصيري مع كل ما هو إسلامي، فإن لنا أن نمرَّ سريعاً ببعض تأشيرات أرنولد توينبي بهذا الصدد، والتي تؤكد صدق استنتاجات بوازار وغيره من الباحثين الغربيين الذين لم تأسر اللعبة عقولهم وقدروا بالتالي على النفاذ إلى ما ورائها.

يبدأ توينبي بطرح تشكُّكه إزاء ما يسمِّيه «حركة التغريب المتطرفة التي قادها مصطفى كمال أتاتورك»، وأن أتاتورك نفسه بكل قدراته «الشيطانية الموجهة» ما كان قادراً وحده «على زحزحة الأتراك من وضعهم المحافظ القديم» لكن ما أعانه على ذلك، فيما يلحظ توينبي، أن الأتراك واجهوا، بعد الحرب العالمية الأولى، اختياراً صعباً لا يمكن الهروب منه: إما تغريب بدون تحفُّظ، وإما فناء محقَّق[1]. ويبدو واضحاً أن القيادات الاستعمارية الغربية تعمَّدت أن تسوق وريثة الخلافة العثمانية إلى هذه الزاوية الضيِّقة وهذا الاختيار المرير من أجل أن ترغمها على قبول ما يريده تابعها الأمين: مصطفى كمال أتاتورك. يؤكِّد هذا ما يشير إليه توينبي من «أن الهجوم الغربي المعاكس على العالم الإسلامي.. قد تأثَّر، إلى حدٍّ كبير، بالذكريات المرة التي كان يحملها الغربيون عن البسالة العسكرية المشهورة عند الأتراك والشعوب الإسلامية الأخرى»[2]، وهي بسالة صنعها الإسلام نفسه عبر قرون كفاحه الطويل حيث قدر بتأثيره البالغ أن يصوغ المقاتل «المجاهد» الذي يحمل تكويناً فدائياً من طراز غريب، ولن يكون بمقدور «العلماني» الذي خنَّثه التغرُّب، وقطع التمرُّد على الإيمان في نفسه كل صفات الفدائية والرجولة والمجابهة، أن يقاوم الجندي الغربي المتسلِّح بالعلم والتخطيط والذكاء. فإذا استوينا معهم في

(١) انظر: الإسلام والغرب والمستقبل، ص ١٨.

(٢) نفسه، ص ١٨.

الإيمان تفوَّقوا علينا بعددهم وعدَّتهم وتلك هي القاعدة التي نبَّه إليها وحذَّر منها أجدادنا منذ لحظات الاصطراع الأولى مع الخصوم والأعداء، «كانت عملية أتاتورك.. في إزالة الدين الإسلامي وفرض الأحرف اللاتينية بدل الأبجدية العربية للّغة التركية، قد شرعت بقوانين ما بين ١٩٢٢ ـ ١٩٢٨ م.. بيد دكتاتور يستأثر وحده بالسلطة. وربما لم يكن ليتمَّ التغيير لو كانت الطريقة أقل دكتاتورية»، ومرة أخرى «ففي العشرينات من القرن العشرين كان على تركيا إما أن تقلب حياتها رأساً على عقب أو أن تفنى، واختار الأتراك الحياة بأي ثمن»[١].

فهي إذن الضرورات التاريخية التي تصوغها أو تقود إليها بعض القوى من خلال تنفيذ سلسلة من المتغيرات التي تلجىء هذه الأمة أو تلك إلى أن تفقد فرص اختيارها المتعددة، فتندفع ـ بقوانين الحفاظ على الحياة ـ كالقطيع إلى الزرائب التي أعدَّها لها الرعاة.

إن توينبي ـ كما يبدو ـ يعرف جيداً خطل التجربة وبعدها عن المسار الطبيعي للحركة التاريخية.. يعرف جيداً اصطناعها بأقصى درجات القسر، وصيغ الإكراه، ولذا فإنه يحذِّر من الحذوِّ حذوها، ويؤكد على أنه «ليس من الضروري للدول الإسلامية الأخرى أن تتبع تماماً الطريق التي سكلها الروَّاد الأتراك» وهو يضرب على ذلك مثلاً «بالدول الإسلامية الناطقة بالعربية حيث اللغة المشتركة المتكلمة بلهجات مختلفة ولكنها تكتب بأسلوب أدبي لغوي واحد، من شواطىء المحيط الأطلسي في مراكش إلى الحدود الغربية لإيران، ومن حلب والموصل في الشمال إلى الخرطوم وعدن وزنجبار في الجنوب.. لأن اللغة العربية هي لغة الدين حتى في البلاد الإسلامية التي لا تتكلم العربية كلغة أصلية. فهل من الضروري حقاً أن تفتت العالم العربي كما تفتت الأمبراطورية الأسبانية في أمريكا.. إلى عشرين دولة مستقلة عن بعضها تعيش

(١) انظر: الإسلام والغرب والمستقبل، ص ٢٥ ـ ٢٦.

في قوالب ضيِّقة (غربية) النمط؟!.. هذا هو الوجه الثاني الكالح لحضارتنا الغربية، ومن المؤسف حقاً أن تقلِّده الشعوب الناطقة العربية تقليداً تاماً»[١].

وثمة مثلان آخران يسوقهما توينبي عن «منطقتين من المناطق الاستوائية أفريقيا وأندونيسيا، حيث كان الإسلام هو القوة الروحية التي استغلَّت الفرصة المواتية التي هيأتها له، على الصعيد الروحي، الحضارة المادية الغربية التي سبقته. وإذا نجح الوطنيون، أبناء تلك المناطق، باستعادة وضعهم الروحي، يستطيعون بواسطته أن يستعيدوا (أنفسهم)، فقد يثبت التاريخ أن روح الإسلام هي التي ملأت فراغهم العقائدي بقيم جديدة، ومن المنتظر أن تظهر روح الإسلام فيهم بعدة أوجه عملية، وقد تكون إحدى هذه الأوجه تحرُّرهم من شرِّ الخمر عن طريق القناعة الدينية، وبذلك تكون قد استطاعت ـ أي روح الإسلام ـ ما لم تستطع القوانين الخارجية الغربية من إنجازه»[٢].

والآن، يقول توينبي «بعد أن طويت المسافات بتقدم التقنية الغربية، وفي الوقت الذي تتنافس فيه طرق الحياة الغربية مع طريقة الحياة الروسية لكسب ولاء البشرية كلها، الآن يظهر أن التقليد الإسلامي في أخوة الإنسان للإنسان هو مثل أعلى يوافق حاجات العصر الاجتماعية، وهو أفضل من التقليد الغربي الذي أدى إلى قيام عشرات الدول الصغيرة ذات السيادة. وفي الواقع الحاضر الذي يجد الغرب نفسه فيه منذ الحرب العالمية الثانية، نرى أن تجزئته إلى أكثر من أربعين دولة مستقلة ذات سيادة يهدِّد بانهيار البيت كله على مَنْ فيه بسبب انقسامه هكذا على نفسه.. ومن المأمول أن يستطيع العالم الإسلامي، على كل حال، إيقاف انتشار هذا الداء السياسي الغربي.. وذلك عن طريق الشعور الإسلامي القوي بالوحدة»[٣].

وإذن فإن العالم كله، وليس عالم الإسلام وحده، هو الذي سيخسر في

---

(١) انظر: الإسلام والغرب والمستقبل، ص ٢٩ ـ ٣٠.
(٢) نفسه، ص ٦٧.
(٣) نفسه، ص ٢٨.

حال انتشار نمط التجربة الغربية العلمانية واكتساحها عالم الإسلام.

إن العالم كله يعاني اليوم من ويلات الجنوح عن جادَّة الإيمان، ومن التمزق القومي والتفتُّت العنصري، والاصطراع الذي يشعل ناره اختلاف العروق وتباين الدماء.. وهو بأمس الحاجة إلى مَنْ يداوي جراحه ويمنحه الأمن الضائع والتوحُّد المرتجى، ولن يكون هذا إلاَّ بأن يفسح الطريق أمام هذا الدين الذي يعرف، إذا ما أتيح له أن يتداخل مع الحياة، وأن يعيد صياغتها، كيف يؤدي دوره المأمول.

لنرجع إلى باحث غربي آخر سبق وأن ألمحنا إلى أنه، وبوازار، يتفرَّدان بتقديم مادة غنية عن الموضوع: ليوبولد ڤايس (محمد أسد).. فماذا يريد الرجل أن يقول؟.

سيقودنا البحث عن الجواب إلى مؤلفات ڤايس الثلاثة (منهاج الإسلام في الحكم)، (الإسلام على مفترق الطرق) و (الطريق إلى مكة) لأن معطياتها جميعاً يرتبط بعضها ببعض ويكمل بعضها بعضاً.

ينطلق ڤايس في تحليله للموقف من حقيقة «أن الغربيين لا يرون في تعاليم الإسلام إنكاراً لكثير من معتقداتهم الدينية فحسب، ولكنهم ينظرون إليه على أنه خطر سياسي أيضاً. وتحت تأثير الذكريات التاريخية المتعلقة بالحروب التي التحم فيها العالم الإسلامي مع أوربا خلال القرون، ينسب الغربيون للإسلام تهمة عدائه لكل ما هو غير مسلم، ولهذا يخشون أن يؤدي بعث الروح الإسلامية من جديد إلى إيقاظ القوة الغافية في العالم الإسلامي بحيث تدفعه إلى القيام بمغامرات عدوانية على الغرب، وكيما يدرأ الغربيون هذا الخطر المحتمل فإنهم يبذلون كل ما في وسعهم للحيلولة دون بعث القوة السياسية للمسلمين، ومنع الإسلام من احتلال المكانة التي كان يحتلها في السابق في حياة المسلمين الاجتماعية والثقافية»[١].

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم، ص ١٧٠.

وإذن، فإن مراكز التوجيه الغربي كانت، ولا تزال، متنبِّهة بشكل جيد، وعلى حذر تام من أن يتخذ ردُّ الفعل الإسلامي للصدمة الغربية الاستعمارية والحضارية صيغة عقائدية شاملة تجعل الإسلام أداة المجابهة وهدفها، وتضعه في مكانه القيادي، لأن ذلك، وفي ضوء الخبرات التاريخية بين الطرفين، ربما يؤدي إلى تهديد الغرب كرة أخرى.

ولكن ما هي وسائل الغربيين للحيلولة دون هذا المصير؟ إنها، يقول ڤايس «ليست مقصورة على الميدان السياسي فحسب، ولكنها تمتد فتشمل الجانب الثقافي كذلك. وعن طريق المدارس الغربية في العالم الإسلامي، وعن طريق المدارس الوطنية للمسلمين التي تقوم مناهجها على أساس من أساليب الغرب التربوية، تُبذرُ بذور التشكيك في الإسلام كنظرية اجتماعية بطريقة منظمة رتيبة في عقول الأجيال الصاعدة من شباب المسلمين فتياناً وفتيات..»[1] ويمكن أن نضيف إلى المؤسسة التربوية ـ بالتأكيد ـ مؤسسات أخرى ثقافية وإعلامية وُظِّفت، ولا تزال، لتحقيق العزل العقدي المطلوب.

ومن أجل ألاَّ تمرَّ على العقل المسلم مؤامرة الغرب في عزله عن القيادة والفعل والتوجيه، عن طريق جعله يذوب في كيان الثقافة الغربية، فإن ڤايس ينبِّه إلى خصوصية الإسلام وإلى أنه «بخلاف سائر الأديان، ليس اتجاه العقل اتجاهاً روحياً يمكن تقريبه من الأوضاع الثقافية المختلفة، بل هو فلك ثقافي مستقل ونظام اجتماعي واضح الحدود»، ومن ثم، فإذا ما حدث وأن «امتدت مدنية أجنبية بشعاعها إلينا، وأحدثت تغييراً في جهازنا الثقافي ـ كما هي الحال اليوم ـ وجب علينا أن نتبيَّن لأنفسنا إذا كان هذا الأثر الأجنبي يجري في اتجاه إمكانياتنا الثقافية أو يعارضها، وما إذا كان يفعل في جسم الثقافة الإسلامية فعل المصل المجدِّد للقوى أو فعل السم؟»[2].

---

(١) منهاج الإسلام في الحكم، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) الإسلام على مفترق الطرق، ص ١٨.

وهو يحذِّر من أن الشيء الوحيد الذي يتحتم على المسلمين ألاَّ يتمنّوه «هو أن ينظروا بعيون غربية ويروا الآراء الغربية. إنهم لا يستطيعون أن يتمنوا إذا أرادوا أن يظلوا مسلمين، أن يتبدَّلوا بحضارة الإسلام الروحية تجارب مادية من أوربة»[1].

«إذا أرادوا أن يظلـوا مسلميـن». . وهكـذا فـإنـه ليـس ثمـة خيـار فـي المواجهة: إما التحقُّق بالإسلام وإما الانطواء في مادية الغرب. ذلك أنه، منذ البدء، تفترق التجربتان بكل ما تتضمنانه من خبرات ومعطيات، فتذهب إحداهما في طريق وتذهب الأخرى في طريقٍ ثانٍ. إن رؤية الإسلام روحية الأساس ومدنية الغرب مادية الأساس، وليس ثمة لقاء بين الطرفين. فإذا ما حدث وأن أقنع الغربيون المسلمين بأن يتقبَّلوا فلسفة الغرب وينظروا بعينه فإن معنى ذلك أنهم سيتجاوزون مطالب رؤيتهم الإسلامية وسيتغرَّبون.

قد تشهد حياتهم نقاطَ تماسٍ مع الإسلام هنا وهناك، لكنها لا تعدو أن تكون نقاطاً مبعثرة لا تشكل موقفاً شاملاً ولا تغطِّي نسيج الممارسة من أقصاها إلى أقصاها، وهذا لا يعني أي شيء لأن المسيحيين الغربيين أنفسهم تبنوا بالكلية منظور حضارتهم المادية وظلوا مع ذلك يؤدون صلواتهم في الكنائس والمناسبات! «إن عالميْ الإسلام والغرب لم يكونا يوماً أقرب، أحدهما من الآخر، كما هما اليوم، وهذا القُرب هو صِراع ظاهر وخفي، ذلك أن أرواح الكثيرين من المسلمين والمسلمات لتتغضَّن رويداً رويداً تحت تأثير العوامل الثقافية الغربية. إنهم يتركون أنفسهم يبتعدون عن اعتقادهم السابق بأن تحسين مقاييس المعيشة يجب ألاّ يكون سوى واسطة لتحسين أحاسيس الإنسان الروحية. إنهم يسقطون في وثنية (التقدُّم) نفسها التي تردَّى فيها العالم الغربي بعد أن صغَّروا الدين إلى مجرَّد صلصلة رخيمة في مكان ما من مؤخرة الأحداث، ولذلك تراهم يصغرون مقاماً ولا يكبرون: ذلك أن كل تقليد ثقافي،

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧١.

بخلاف الخلق والإبداع، لا بدَّ أن يحقِّر الأمة ويقلِّل من شأنها»[1].

ومن أجل تجاوز هزيمة كهذه، يدعو ڤايس إلى ضرورة أن يتحقَّق المسلم بقدرٍ من الاعتداد بالذات، إلى أن يعلو على أية صيغة من صيغ العقدة الحضارية، أو مركب النقص الثقافي، وأن يعتقد ـ بحق ـ أنه، على العكس، في مركز أعلى بحكم تميُّز عقيدته، وسموِّه، وبحكم معطياته الحضارية عبر التاريخ. إن ڤايس يريد ها هنا أن يقيم حاجزاً نفسياً متيناً إزاء ما قد تحدثه الصدمة الحضارية من انبهار وانكماش وركضٍ غير منطقي باتجاه التقليد الذي يمارسه مَنْ هم دائماً في موقع الدون إزاء الغالبين.. إن المسلم ـ يقول ڤايس ـ «كيما يستطيع إحياء الإسلام يجب أن يعيش عالي الرأس، يجب عليه أن يتحقق أنه متميز وأنه مختلف عن سائر الناس، وأن يكون عظيم الفخر لأنه كذلك. ويجب عليه أن يكدَّ ليحتفظ بهذا الفارق على أنه صفة غالبة، وأن يعلن هذا الفارق على الناس بشجاعة بدلاً من أن يعتذر عنه بينما هو يحاول أن يذوب في مناطق ثقافية أخر..»[2].

ونسمعه يقول في مكان آخر إننا «إذا استطعنا أن نستعيد ما فقدناه من الثقة بأنفسنا، فحينئذٍ فقط نأمل أن نجعل سبيلنا صعوداً من جديد. ولا يمكن أبداً أن نبلغ هذا الهدف إذا أتلفنا مؤسساتنا الاجتماعية الخاصة بنا، ثم أخذنا في تقليد مدنية أجنبية، أجنبية لا بمعناها التاريخي والجغرافي فحسب، بل بمعناها الروحي أيضاً»[3]. ومن ثم «فبدلاً من أن نخضع الإسلام باستخذاء للمقاييس العقلية الأجنبية، يجب أن ننظر إلى الإسلام على أنه المقياس الذي نحكم به على العالم»[4].

ومن أجل ألاَّ يذهب الظن إلى أن دعوة كهذه تعني الانغلاق الأصمَّ عن

---

(١) الطريق إلى مكة، ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥.
(٢) الإسلام على مفترق الطرق، ص ٨٣ ـ ٨٤.
(٣) نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.
(٤) نفسه، ص ١١٦.

الحضارة الغربية، أو أية حضارة أخرى غير إسلامية، دون أن تتحرك للإفادة من عناصر الإيجاب في معطياتها، فإن ڤايس يؤكد أكثر من مرة أن ظنّاً كهذا غير وارد أساساً، بل إنه وهم يجب ألاَّ يمرَّ مجرد مرور بالبال، إذ لا يمكن أن يقول به عقل يحترم نفسه.. إن ما سبق وأن طرحه ڤايس بصدد التميُّز عن الغرب المادي عن طريق التحصُّن أكثر فأكثر بالإسلام «لا يعني أن المسلمين يجب أن يصمُّوا آذانهم عن كل صوت يأتي من الخارج، فإن أحدنا يستطيع دائماً أن يتقبل مؤثرات إيجابية جديدة عن مدنية أجنبية ما، من غير أن يهدم مدنيَّته ضرورة، والنهضة الأوربية أحسن مثل في هذا الباب. فقد رأينا كيف أن أوربا تقبَّلت المؤثرات العربية فيما يتعلَّق بالعلم وأساليبه عن طيب خاطر ولكنها لم تقبل المظهر الخارجي ولا روح الثقافة العربية قط، ولم تضحِّ استقلالها العقلي أو الديني على الإطلاق. لقد اتخذت أوربا من المؤثرات العربية سماداً لتربتها كما فعل العرب حينما استغلوا المؤثرات الهللينية في أيامهم، ولقد كانت النتيجة في كلتا الحالتين نموّاً جديداً عظيماً للمدنية الأصلية مملوءً بالثقة بالنفس وبالإعجاب. وما من مدنية تستطيع أن تزدهر أو أن تظل على قيد الوجود بعد أن تخسر إعجابها بنفسها وصلتها بماضيها»[1].

إنها ـ إذن ـ معادلة الحضارات الأصيلة كلها وضرورات مسارها المتميِّز: أن تأخذ عن الغير خبراته التي لا ترتطم ونبض المسار وطبيعة تكوينه ولا تعرقل التقدم صوب الهدف الأخير الذي تحدِّده الرؤية العقدية أو الروحية للحضارة.. الأخذ المستمدُّ من عنصر الثقة بالنفس، لا من مركَّب النقص أو الانبهار الذي يبلغ حدَّ الكدية والاستخذاء، ذلك أنه «ما من مدنية تستطيع أن تزدهر أو أن تظل على قيد الوجود بعد أن تخسر إعجابها بنفسها وصلتها بماضيها..» أي بجذورها وشخصيتها.

وفي مكان آخر يؤشِّر ڤايس على بعض ما يمكن أن يتلقاه المسلمون عن

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق، ص ٨٣ ـ ٨٤.

الغرب، مؤكداً على «العلوم الطبيعية والرياضية في أشكالها الخالصة والتجريبية» ومرة أخرى فإن هذه الضرورة أو الحاجة الملحَّة إلى طلب العلم من الخارج «يجب ألاَّ تحمل المسلم على اعتبار المدنية الغربية أرقى من مدنيته، وإلاَّ لا يكون حينئذٍ على بيِّنة من قيمة الإسلام... إننا لا نستطيع أن نقلِّد المدنية الغربية، ولا يجب علينا أن نفعل ذلك، إذا أردنا أن نحفظ للإسلام قيمته وأن نعمل على إحيائها. إن الشرَّ الذي يحدثه التأثير العقلي لتلك المدنية في المجموع الإسلامي لهو أبعد مدى من الفائدة المادية التي تستطيع تلك المدنية أن تمنَّ علينا بها»[1].

ولطالما أكَّد قايس ـ بالمقابل ـ على «أن اكتساب الأفكار والأساليب العلمية ليس في الحق (تقليداً)، وبالتأكيد ليس في حالة قوم يأمرهم دينهم بطلب العلم حيثما يمكن أن يوجد. فالعلم لا غربي ولا شرقي.. والأعمال العلمية العظيمة هي ملكٌ مشترك بين الجنس البشري كله.. لكن المسلمين إذا تبنَّوا ـ وهم في غير حاجة إلى أن يفعلوا ذلك ـ أشكال الحياة الغربية، والآداب والعادات والمفاهيم الاجتماعية الغربية، فإنهم لن يفيدوا من ذلك شيئاً: ذلك أن ما يستطيع الغرب أن يقدمه لهم في هذا المضمار لن يكون أفضل وأسمى مما قدمته لهم ثقافتهم نفسها ومما يدلُّهم عليه دينهم نفسه»[2].

إنها ـ كرة أخرى ـ مطالب المعادلة الموزونة وضروراتها العقدية والرياضية وإلاَّ فإنه الجنوح باتجاه الانغلاق الأصمِّ على خبرات الآخرين وحكمتهم التي أمر الرسول ﷺ بأخذها؛ أو فقدان الثقة بالذات والانحدار ـ لا الصعود ـ صوب التفكك والذوبان في كيان الخصوم «إن المشكلة التي تواجه المسلمين اليوم هي مشكلة مسافر وصل إلى مفترق طرق: إنه يستطيع أن يظل واقفاً مكانه، ولكن هذا يعني أنه سيموت جوعاً، وهو يستطيع أن يختار طريق

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٢) الطريق إلى مكة، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

المدنية الغربية ولكنه حينئذٍ يجب أن يودِّع ماضيه إلى الأبد، أو أنه يستطيع أن يختار طريق (حقيقة الإسلام). إن هذه الطريق وحدها هي التي تستميل أولئك الذين يعتقدون بماضيهم، وباستطاعتهم التطور نحو مستقبل حيٍّ»[1].

وفي هذا السياق ينبّه ڤايس عل الخطأ الذي وقع فيه عدد من الإصلاحيين الذين شهدتهم ساحة الصراع، يسعون منذ النصف الثاني من القرن الماضي لمجابهة الصدمة أو امتصاصها عن طريق تنفيذ بعض الإصلاحات على الإسلام نفسه! أو هكذا ـ على الأقل ـ خُيِّل لعدد من دارسيهم وتابعيهم. أما مراكز التوجيه الغربي، وبموازاتها حشد من الباحثين، فقد تشبَّثوا بالظاهرة، عضُّواً عليها بالنواجذ، وحاولوا أن يؤكدوا أنها إصلاح على الإسلام نفسه، هذا الإصلاح الذي قد يبلغ لدى البعض أن يؤول إلى فك ارتباط الإسلام بالحياة، بدءً من السلطة والمؤسسة وانتهاء بما يسمى الشارع السياسي، وكلنا يعرف ـ على سبيل المثال ـ محاولة علي عبد الرازق الذي سُلِّطت عليه الأضواء بأكثر مما سُلطت على أي «مصلح» آخر كان أقلَّ منه، بدرجة أو أخرى، في دعوته إلى تشذيب الإسلام!.

إن ڤايس يضع النقاط على الحروف ها هنا أيضاً، كما هو شأنه دائماً، ونسمعه يقول «نحن لا نحتاج إلى فرض (إصلاح) على الإسلام، كما يظن بعض المسلمين، لأن الإسلام كامل بنفسه من قبل. أما الذي نحتاج إليه فعلاً فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا، وبكلمة واحدة معالجة مساوئنا نحن لا المساوىء المزعومة في الإسلام. ولكي نصل إلى إحياء إسلامي فإننا لا نحتاج إلى أن نبحث عن مبادىء جديدة في السلوك نأتي بها عن الخارج: إننا نحتاج فقط أن نرجع إلى تلك المبادىء القديمة المهجورة فنطبقها من جديد. ثم إننا قد نقبل بلا ريب بواعث جديدة من الثقافات الأجنبية، ولكننا لا نستطيع أن نتبدَّل بالبناء الإسلامي الكامل شيئاً ما أجنبياً، سواء علينا أجاءنا

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق، ص ٨٥ ـ ٨٦.

من الغرب أم من الشرق. إن الإسلام كمؤسسة روحية واجتماعية، غني عن كل تحسين، وأن كل تغيير في مثل هذه الحال يطرأ على مدركاته وعلى تنظيمه الاجتماعي بافتئات من ثقافة أجنبية ما ـ ولو بإشراق ضئيل ـ سيكون مدعاة إلى الأسف الشديد، وسترجع الخسارة حتماً علينا نحن»[1].

وهو يلحظ كذلك أن الاقتراحات الكثيرة التي تقدَّمت بها محاولات الإصلاح لمعالجة المرض الذي عانى منه المسلمون، وليس الإسلام بطبيعة الحال، في أعقاب الصدمة الغربية، لم تؤتِ أُكلها وضاعت عبثاً، وكان من بين الأسباب التي آلت إلى هذا المصير المحزن، أن هذه المحاولات نسيت أن تضع مع العلاج «الغذاء الطبيعي الذي تقوم عليه النقاهة الأولى للمريض. هذا الغذاء الوحيد الذي يستطيع جسم الإسلام في حالتيْ صحَّته وسقامه أن يقبل عليه، والذي تتمكن أجهزته من امتصاصه بكل تأكيد، هو سنَّة محمد ﷺ. لقد كانت السنَّة مفتاحاً لفهم النهضة الإسلامية منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، فلماذا لا تكون مفتاحاً لفهم انحلالنا الحاضر؟»[2]. وهو يعرِّف السنَّة بأنها «ليست إلاَّ تعاليم الإسلام نفسها قد وضعت موضع العمل بها، فباتخاذنا إياها الكلمة الفصل في الاختيار، وبتطبيقها على كل ما تتطلبه حياتنا اليومية نستطيع بسهولة أن نعرف البواعث التي ترد علينا من المدنية الغربية، وما يجب أن نتقبله منها أو نرفضه»[3].

إنها، إلى جانب القرآن الكريم، معيارٌ ثابت آخر، لمجابهة آثار الصدمة الغربية لعالم الإسلام، أو بعبارة أخرى: الفتنة التي تعرَّض لها المسلمون بمواجهة حضارة الغرب المادية المتفوقة، تعلِّمهم ماذا يأخذون وماذا يدعون.. تقودهم في المسالك المتشعبة وتدلُّهم على الطريق. إننا «إذا اعتبرنا الأمور على ما هي جارية عليه اليوم، فإن الإسلام يشبه مركباً يغرق، وكل يد تستطيع أن

(١) الإسلام على مفترق الطرق، ص ١١٣ ـ ١١٤.
(٢) نفسه، ص ٨٧.
(٣) نفسه، ص ١١٦.

تكون عوناً فإنما الحاجة إليها على ظهر المركب نفسه، ولكن لا يمكن أن ننقذ هذا المركب من الغرق إلاَّ إذا أصغينا إلى القرآن الكريم وفهمنا قوله: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ واليَوْمَ الآخِرَ﴾**[1] . . »[2].

ذلك أنه بدون مفردات السنَّة الواقعية، الغنية، التي عبَّرت المبادىء والمعطيات القرآنية من خلالها عن مطالبها وأهدافها، لن يكون بمقدور المسلمين حقاً أن يبنوا حياة إسلامية صحيحة بمواجهة تحدِّيات التشريق والتغريب.

وغير بوازار وڤايس، باحثون غربيون كثيرون عاينوا الظاهرة وقالوا كلمتهم فيها. .

گارودي ـ مثلاً ـ يرفض الاقتباس العشوائي عن الغرب، ذلك الذي تحدث عنه ڤايس فأطال الحديث، وهو يسميه «التطعيم بحاجات أجنبية» وذلك لأن سلوكاً كهذا «يقود إلى جعل المسلم أجنبياً عن نفسه، عن ذويه، عن تاريخه، عن ثقافته، عن مستقبله الخاص» لماذا؟ لأن «هذا الذي كان معروضاً على العالم العربي ـ الإسلامي لكي يصبح (حديثاً) إنما كان المرور من جديد بالمراحل نفسها التي قطعتها أوربا منذ أربعة قرون، إنما هو اعتبار ماضي الآخرين كمستقبله الخاص»[3].

إنها لعبة التحديث التي أراد مخطِّطوها أن يمرِّروا الأمة الإسلامية من عنق الزجاجة، كما يقولون، من ذات الطريق المستحيل الذي سلكه الغرب نفسه، عبر المراحل ذاتها التي قطعها الغربيون صوب مستقبلهم. إنها استعارة سمجة لطرائق الغير، تتجاوز حتى نطاق تسميتها تقليداً حرْفياً. . إنها كمن يختار أن يلبس رداءً كهنوتياً وهو ذاهب إلى المسجد لأداء صلاة الجمعة بحجة أن رجل

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

(٢) الإسلام على مفترق الطرق، ص ١١٨.

(٣) وعود الإسلام، ص ١٩٨.

الدين الغربي، ما دام قد تفوّق علينا فإن علينا، من أجل أن نلحق به، أن نتزيّا بزيّه!.

إن محاولة كهذه ستتحرك بنا ـ بالتأكيد ـ لكنها ستصل بنا ـ بالتأكيد أيضاً ـ إلى غير أهدافنا الخاصة ومطامحنا المتميزة ومستقبلنا نحن لا مستقبل الآخرين المستعار خطأً.

وليس هذا كلاماً يُقال، وإنما هو (فعل) فَرَض مفرداته على خرائطنا المعاصرة. ولننظر ـ على سبيل المثال ـ إلى عواصمنا العربية والإسلامية عموماً، ماذا تبقى فيها مما هو إسلامي حقاً؟ ما الذي يجذب أنظار الرحالة الغربي نفسه وهو يبحث عن مدن أخرى غير مدنه التي يعرفها جيداً والتي يسعى لأن يكتشف غيْرها؟.

ما هو السبيل إذن؟.. «الوفاء للنبع» كما يقول گارودي.. هذا ما يجب أن يتذكره المسلمون في مواجهة الصدمة.. «إن النهر باتجاهه إلى البحر يكون وفياً لمنبعه» وبهذا فحسب، «يستطيع أن يشق لنفسه طريقاً ليس من أجل المسلمين فحسب وإنما بصورة شاملة» من أجل الإنسانية جميعاً. وبدلاً من أن نكون عالة على الغرب، نأخذ ولا نعطي، فإن تأصيل الذات، بالاستمداد من النبع، بالوفاء له، سيجعلنا نتميَّز، ليس هذا فحسب، وإنما سنكون أكثر فائدة للغرب نفسه.. للبشرية، لأننا سنقدر على أن نضيف شيئاً..

ولا يعني الوفاء للنبع في منظور گارودي «أن يتجمد الإسلام في ماضيه» وإنما أن يسعى إلى حلٍّ مشكلات العصر فيما يسميه «روح مجتمع المدينة»[١]، تلك الروح التي «أخصبتها القيم الأساسية التي سبق لها أن انبعثت في هذا المجتمع، ببزوغ شعلة الأمل: التسامي والمجتمع»[٢].

ومجتمع المدينة يعني نواة الإسلام العالمي.. متسامياً عن الالتصاق

---

(١) وعود الإسلام، ص ٣٧ ـ ٣٨.

(٢) نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.

بالمنافع المادية القريبة، متحرراً من شد الفردانية باتجاه الإنسان في كل زمن ومكان.

إنها ـ إذن ـ المعادلة التي تحدَّث عنها ڤايس وغيره من الباحثين الذين مررنا ببعضهم وسنمرُّ ببعضهم الآخر: تحصين الذات بالاستمداد من الأصول، دون إغماض العين لحظة عما يجري في العصر.. من أجل مجابهة تحدِّياته لصياغة مستقبل أكثر انسجاماً وتواؤماً.. وكذلك دون إغفالٍ لخبرات الغير الحضارية التي تنسجم والذات المسلمة.. فقط التي تنسجم!.

ولا ينسى گارودي أن يؤكد على أن مركز الثقل في المجابهة الإسلامية للصدمة هو الإنسان المسلم نفسه.. وأن التغيير الذاتي لهذا الإنسان باتجاه التوافق مع مطالب العقيدة التي ينتمي إليها، هو حجر الزاوية، وليس وراءه إلاّ الفشل الذريع. «كل ثورة، يقول گارودي، مآلها الإخفاق إذا تطلَّع الإنسان إلى تغيير كل شيء إلاَّ تغيير نفسه» وهو المفتاح الذي يفسِّر لنا لماذا لم تستطع كافة التغييرات الخارجية التي شهدها عالم الإسلام، وضعه في حالة التوازن المطلوب بمواجهة الحضارة الغالبة، ذلك أنها لم تكن، بتعبير (مالك بن نبي) رحمه الله، سوى تكديساً شيئياً. تعاملاً مع الأشياء.. تغييراً في مواقعها.. أما الإنسان نفسه، صانع الحضارة، ومهندس المجابهة في ساعات الحسم، فلم يحاول أن يتغيَّر.

باختصار.. وإذا أردنا الفوز في امتحان المجابهة الصعب هذا، فإن علينا، كما يؤكد گارودي، أن نخضع كل شيء للمنظور الإسلامي: الفرد، الأمة، المجتمع، والجماعة، بل «وحتى الثورة كذلك»[1]، لأن بديل هذا سيعيدنا إلى مأساة التغرُّب التي حدَّثنا عنها گارودي، أن يصير المسلم «أجنبياً عن نفسه، عن ذويه، عن تاريخه، عن ثقافته، وعن مستقبله الخاص».

گوستاف فون گرونباوم يرتد إلى تاريخنا الحضاري، فيقارن بين ما كان

---

(١) وعود الإسلام، ص ٢١٤.

يومها من حالة التفوُّق والقدرة على الاختيار.. السيطرة على المصير بالتالي.. وبين ما هو كائن من انحسار حضاري إزاء الغالب، وضياع القدرة على الاختيار، وإفلات القبضة، بالتالي، على المصير.. فالعصر العباسي الأول على سبيل المثال «لم يستعر علم الفلك الهندي مثلاً أو حتى الإدارة الفارسية، إلاَّ لأنه رأى في تلك المنتجات الأجنبية الوسيلة الوحيدة لإعاقة التغلغل أو السيطرة السياسية أو الاقتصادية. إن الإسلام لم يكن إذ ذاك في موقف دفاعي، ولكنه تبنى تلك الإمكانيات الأجنبية لمصلحته هو، وفعل ذلك في ريْث وأناة، وإذا كان قد وقع تحت تأثير ضغط، فلم يكن ذلك من الخارج ولكن بدافع من مرحلة التطور التي كان يمرُّ بها..». أما اليوم وعلى مدى القرنين الأخيرين على وجه التحديد فإن الأمر يختلف، كما يلحظ گرونباوم، «فالملابسات السياسية التي توجِّه النقل الثقافي في عصرنا الحاضر هي التي تجعله صعباً من الوجهتين النفسية والاجتماعية، ومفككاً للجماعات التي تستقبل هذا النقل. فالاختيار، وتحديد الوقت، والتأثر الإيجابي، وردُّ الفعل المعادي، كل أولئك لم يعد خاضعاً لحالة النموِّ ولا للحاجات الذهنية والوجدانية للمستعير ولكن يخضع للطموح الثقافي، ولسلسلة من الأحوال الاضطرارية التي ليس للمستعير عليها إلاَّ تسلُّط محدود. ومن هنا نقول إن مقتضيات الموقف السياسي للعصر العباسي الأوَّل ـ وقد كانت مغايرة تماماً لموقفنا اليوم ـ هي التي مكَّنت العباسيين من أن يسيروا في طريق.. حمى عصرهم من الأخطار المصاحبة للاستمداد الثقافي في عصرنا الحاضر الذي يتحكم فيه النزوع نحو الغرب»[1].

إنها مقارنة في محلِّها تماماً، ولعلَّها تفسِّر لنا، من بين إضاءات عديدة أخرى، لماذا لم يقدر الاستمداد الثقافي المعاصر عن الغرب، والتهالك عليه إلى حدِّ الشرَه، أن يحمي ذاتنا، وأن يجعلنا (نحن) لا (الآخر).. «مسلمين متميزين» لا متسوِّلين مضيَّعين على موائد الغالب. يفسِّر لنا أيضاً كيف أن ما

(١) الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، ص ١٨٩.

أخذه أجدادنا عن الحضارات المتفوّقة كان اختياراً مدروساً، وأن ما يأخذه الأحفاد لا يعدو أن يكون تخبُّطاً وارتجالاً وتكديساً شيئياً. .

وهكذا فإن گرونباوم يرفض منظور توينبي، أو الحلَّ الذي يقترحه، والذي ينطوي على تفاؤل أكثر مما يجب في أن الانفتاح على الغرب قد يخرج بعالم الإسلام من محنته. . لقد حلم توينبي «على أساس تحليله للاستمداد الثقافي ونتائجه للمستمدِّ» بإمكان «اطراح الإسلام - لا في صورة التحويل الكامل للحياة الإسلامية إلى حياة دنيوية ولكن في صورة إدخالها في حركة دينية عامة» واعتبر ذلك حلاًّ للمعضلة «غير أن الملاحظ المحايد للإسلام» يقول گرونباوم «لا يرى أقل دليل يؤيد رأي توينبي في أن هذه العملية هي الحلُّ النهائي للمعضلات الثقافية للعالم الإسلامي. وبالإضافة إلى أن فكرة التثقيف الغربي التام من جانب واحد للأقطار الإسلامية فكرة غير جديرة بالقبول، فإنه يبدو أن معضلة هذا التثقيف يجب أن تواجه من زاوية مخالفة تماماً للزاوية التي اختارها (توينبي). . »[1].

والحلُّ الأكثر منطقية وقبولاً، كما يؤكد گروبناوم، يجب أن يأخذ صفة داخلية. . صفة ذاتية. . محاولة يقوم بها المسلمون أنفسهم لحماية ذاتهم العقدية والحضارية، حيث يصير الاستمداد انتقاءً يعزِّز هذه الذات ويمكِّنها أكثر من التأصُّل والديمومة، ويجعلها تتأبى على التفكك والذوبان «إن حركة داخلية - كحركة إحياء دين في بيئة ثقافية - تكون عاملاً منشِّطاً فعَّالاً في إعادة تنظيم نموذج الحياة كلِّه لتلك الجماعة أكبر أثراً من الاتصال بمدنيات أخرى مهما كانت الأفضلية الحقيقية أو المتخيَّلة للثقافة المؤثرة، ومهما كان الحرص على التكيُّف بها»[2]. وهكذا «ومن حيث أنه لا خطر على الإسلام من أن ينمحى انمحاءً مادياً كنتيجة لتأثير الغرب، فإنه يلوح أن سريان العناصر الغربية إليه

---

(١) الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، ص ١٩١.

(٢) نفسه، ص ١٩٣.

سيظل مقصوراً على ما يمكن أن (يهاجر من قوم إلى آخرين كالفنون الصناعية والتطبيقية وطرقها). فعملية طبع العالم الإسلامي بالطابع الغربي. . لن يشمل ـ على الراجح ـ المبادىء الأساسية المتضمنة في الدين والفلسفة والفن والنظرية العلمية. فالإسلام ـ باختصار ـ سوف لا يفقد نفسه في المدنية الغربية إلى درجة انمحاء شخصيته على الرغم من استعمالها للمنشِّط الخارجي حافزاً لبث روح الحياة فيه من جديد»[1].

وأخيراً فإن كرونباوم يلحظ، أو يعترف، إذا استخدمنا تعبيره الخاص، في أن «بطء التغيير في موقف العالم الإسلامي يعطي نوعاً من الضمان ضد الاطِّراح الطائش للخصائص الأساسية لمدنيته التي لا ينبغي أن تطرح هكذا بسهولة، وفي عبارة أخرى، إن هذا البطء في تعديل الموقف ـ ولو أنه في بعض الأحيان يفسد التطبيق الناجح للاستمداد المرغوب فيه ـ يكون دفاعاً داخلياً قوياً، أو سدّاً ملطِّفاً لتأثير الأمواج الأجنبية التي سمح لها بالدخول في ميادين الأفكار والنظم»[2].

لكن هذا كان زمن كرونباوم، أي قبل ما يقرب من قرن أو أقل قليلاً مما حدث فيما بعد. . حيث بدأت بالمقابل عملية تسارع متزايد هو أشبه بمتوالية هندسية إزاء الاستمداد عن الغرب. . انتهى عصر البطء الذي مهما قيل في دوافعه، إنما كان يمثل، وبشكل من الأشكال، سدّاً بمواجهة طوفان التقليد. أما اليوم فإن الإيقاع تغيَّر تماماً. . وهو يمضي قدماً صوب تصاعد مخيف يختلط فيه استيراد الحاسبة الألكترونية بالفكرة الغربية بالإحساس التام بالاستلاب بالاستسلام إزاء تفوُّق يحاصرنا من كل مكان ويوحي لنا، وهنا مكمن الخطر، أنه ليس بمقدورنا بعد اليوم أن نضيِّق الفارق الحضاري بيننا وبينهم بل أن نقدر على صنع أجهزتنا بأيدينا وبالمواصفات التي نريد!.

برغ يسلِّط الضوء على الجانب المعتم من الظاهرة. . يقول: «إن أفكاراً

---

(١) الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، ص ١٩٣.

(٢) نفسه، ص ١٩٤.

أوربية مخالفة في جوهرها للأفكار التي كانت سائدة قبل ذلك وجدت لها مكاناً خفياً في مراكز العالم الإسلامي ونبتت في زعماء المسلمين، وأحدثت عملية انحلال انتهت في ميدان السياسة بتكوين ممالك صغرى مشربة بالروح الأوربية، تعترف بالإسلام ديناً لها، بل تعترف في بعض الأحيان أنه أكبر الأديان شأناً، ولكنها لا تزيد على ذلك، وأصبحت الأمة الإسلامية على وشك التمزُّق..»[1].
وهو يحذِّر من «أن الدول الإسلامية الناشئة حديثاً التي قامت على أساس علماني لم تخبر حتى الآن القومية الأوربية السياسية ولم تعرفها معرفة عملية تمكنها من رؤية جانبها المظلم..»[2].

ويتجاوز تحليل برغ الإطارات السياسية صوب ما هو أبعد: التأثير الثقافي الذي يتخذ من العملية التعليمية سلاحاً لتحقيق أهدافه الأكثر فاعلية واستمراراً «إن التعليم على الأسلوب الأوربي الجديد ـ وهو غريب عن روح الإسلام غرابته عن روح المسيحية ـ يضع وهو صامت بذور انحلال أكثر مما حدث»[3].

[٥]

بعد هذا كلِّه، مَنْ يجرؤ على القول بأن أسباب تخلُّف المسلمين التي قادت إلى كل السلبيّات التي أحدثتها الصدمة الغربية، أو مهَّدت الطريق لهذه الصدمة، ترجع إلى الإسلام نفسه؟

إن امرأً يمتلك ذرة من احترام لمعطيات العقل ومقولات التاريخ، لا يمكن ـ بحال ـ أن يذهب هذا المذهب.. ذلك أن الذي حدث هو على العكس تماماً من ظنٍّ خاطىء كهذا.. باختصار، لقد كان البعد عن الإسلام، في جوهره الأصيل، ومجافاة روحه، وإعلان الحرب على مطالبه وقيمه، هو السبب الأساس في التمهيد للصدمة، وفي تلقِّي كل سيِّئاتها.

---

(١) وجهة الإسلام، ص ٢٠٠.
(٢) نفسه، ص ٢٠١.
(٣) نفسه، ص ٢٠١.

وبوازار يقولها بوضوح. . إن «هناك إجماعاً على الجهر بأنه لا يمكن اعتبار الإسلام مسؤولاً عن جمود العالم الإسلامي الطويل وانحطاطه الواضح، بل ترجع الأمراض الحاضرة ـ على العكس من ذلك ـ إلى المسلمين الذين أهملوا العيش وفق مبادىء دينهم، وإذا كانوا قد فقدوا الرخاء المادي الذي كانوا ينعمون به تاريخياً، فلأنهم بالتحديد أهملوا التقيُّد بـ (نصف الشريعة الإلهية). ولكشف النقاب الذي انسدل على العالم الإسلامي ينبغي أن نلحَّ على الطابع العقلاني الكامل للتنزيل، وعلى الطاقات اللامحدودة الكامنة في السنَّة النبوية. فحين كان المسلمون يحيون حسب إرشادات الدين التي تحضُّ على التفكير وتشجِّع الروح النقدي، أثبت الإسلام أنه حامل مشعل التقدم والرقي. .»[1].

ويعود بوازار لكي يؤكد على«أن التغيير السياسي ـ الاجتماعي اللازم للتكيُّف مع العالم العصري يظل مشروطاً، بشكل واسع، بقيام (نهضة) دينية، لأن الإسلام الراشد يرفض فصل الروحي عن الزمني»[2].

إنه فعل في صميم العالم، في الزمن والمكان، لأنه في أساسه برنامج عمل لتغيير العالم وإعادة صياغته وفق المشروع الإسلامي الذي يتضمَّن في نسيجه بطانة أو إيقاعاً روحياً هو الذي يميِّزه عن سائر المحاولات الأخرى الفاعلة في التاريخ. وما دام الأمر كذلك، فإنه يصعب بل يستحيل التحقُّق بالعَصْرَنة دون الارتكاز على طرفيْ المنظور: الواقع والروح. . الموقوت والأبدي. . الأرض والسماء. . الوجود والوحي. . وإلاَّ فإنه الشلل بالانفصال عن الواقع، أو الضياع بالإخلاد إلى الأرض والتنازل عن مطالب الروح العليا.

أميل درمنغم يؤكد استنتاج بوازار فيلحظ كيف «أن الانحطاط السياسي والاجتماعي» كان «موازياً لنسيان مبادىء الإسلام الصحيح» وأنه «لم ينشأ

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٠٥.

(٢) نفسه، ص ٧٨.

عنها»[1]. وفي المقابل يرى إتيين دينيه أن «أتباع محمد ﷺ لو نهضوا وأفاقوا من سباتهم العميق لرجع لهم عزُّهم السالف وتاريخهم المجيد.. وتبوَّءوا مكانهم الذي يليق بمجدهم»[2].

ولعلَّ ليوبولد ڤايس، الذي عايش طرفيْ الحياة الغربية والإسلامية، هو خير من يحكي عن الموضوع. إنه يلحظ، منذ البدء كيف «أن الحياة الإسلامية في الواقع تظهر، على كل حال، في أيامنا الحاضرة، بعيدة جداً عن الإمكانيات المثلى التي تقدِّمها التعاليم الدينية في الإسلام. من ذلك مثلاً أن كل ما كان في الإسلام تقدُّماً وحيوية أصبح بين المسلمين اليوم تراخياً وركوداً، وكل ما كان في الإسلام من قبل كرماً وإيثاراً أصبح اليوم بين المسلمين ضيقاً في النظر وحبَّاً للحياة الهيِّنة»[3]. وهو يخلص إلى التأكيد التالي، إنه «يجب أن يتضح لدينا أن إهمال المسلمين، وليس النقص في التعاليم الإسلامية، هو الذي سبَّب الانحلال الحاضر»[4]، وفي المقابل «فإن الإسلام من وجهتيه الروحية والاجتماعية لا يزال، بالرغم من جميع العقبات التي خلقها تأخُّر المسلمين، أعظم قوَّة نهَّاضة بالهمم عرفها البشر»[5].

ويلاحظ كيف أن ڤايس وهو يشير إلى قدرة الإسلام الفذَّة على النهوض بالهمم للتحقُّق على كافة المستويات، لا يجعل الأمر يتقصر على دائرة المسلمين وحدهم بل يتجاوزها إلى البشر كافة. ليس هذا فحسب، بل إنه ليعتبر الإسلام «أعظم قوة نهَّاضة بالهمم» على الإطلاق. فليس ثمة كهذا الدين من يملك القدرة على التحريك، بما أنه عقيدة شمولية تتعامل مع كينونة الإنسان في مكوناتها كافة، وتستجيش قدراتها جميعاً. وعلى مستوى التحقُّق التاريخي فلنا

---

(١) حياة محمد، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.
(٢) محمد رسول الله، ص ٣٤٦.
(٣) الإسلام على مفترق الطرق، ص ١٣.
(٤) نفسه، ص ٧١.
(٥) نفسه، ص ١٦.

أن ننظر لكي نتأكد من صدق المقولة ما فعله الإسلام بالجماعات التي انتمت إليه.

وتتهافت ـ من ثم ـ سائر المقولات اللاموضوعية، والمطروحة عن قصد سيِّء مرسوم، في أن سبب التخلُّف هو الإسلام نفسه.. إننا نتذكر ها هنا، من أجل تأكيد هذه المسألة، عبارات لڤايس، لا بأس من أن نستعيد جانباً منها بسببٍ من ارتباطه الصميم بالموضوع. فنحن «لا نحتاج إلى فرض (إصلاح) على الإسلام، كما يظن بعض المسلمين، لأن الإسلام كامل بنفسه من قبل، أما الذي نحتاج إليه فعلاً فإنما هو إصلاح موقفنا من الدين بمعالجة كسلنا وغرورنا وقصر نظرنا، وبكلمة واحدة: معالجة مساوئنا نحن لا المساوىء المزعومة في الإسلام..»[1].

ويسعى ڤايس إلى تعزيز استنتاجه بالرجوع إلى اثنتين: خبراته المستمدة من معايشته لعالم الإسلام عبر عقود مديدة من سنوات التمخض الحضاري.. الفعل وردُّ الفعل بين الغرب والشرق الإسلامي. أما الأخرى فهي التاريخ «لم يكن عندي ـ يقول الرجل ـ أية صورة خادعة عن أحوال العالم الإسلامي، فالسنوات التي قضيتها في تلك البلاد قد أظهرت لي أنه في حين كان الإسلام حياً ما يزال مدركاً في نظرة أتباعه.. كانوا هم أنفسهم كمثل أناس مشلولين غير قادرين على أن يحوِّلوا اعتقاداتهم إلى عمل مثمر. ولكن ما همَّني أكثر من فشل مسلمي اليوم في تطبيق نظام الإسلام، إنما كانت إمكانيات ذلك النظام نفسه. لقد كفاني أن أعلم أنه لفترة قصيرة، في أوائل التاريخ الإسلامي، بُذلت فعلاً محاولة ناجحة لتطبيق ذلك النظام، وأن ما بدا ممكناً في وقت ما يمكن أن يصبح ممكناً حقاً في وقت آخر»[2].

وفي العبارة الأخيرة يتجاوز ڤايس ما قد كان، وما هو كائن، باتجاه ما

---

(١) الإسلام على مفترق الطرق، ص ١١٣ ـ ١١٤.
(٢) الطريق إلى مكة، ص ٣٢٣.

سيكون، مؤكداً قدرة المسلمين على الانبعاث كرة أخرى، بمجرد أن يتحقّقوا بالاتصال الفعال مع العقيدة التي ينتسبون إليها. . اتصال يتجاوز مقولات الجغرافيا ومطالب دفاتر الأحوال المدنية، باتجاه التزام صادق بمطالب الإسلام. ولسوف تكون هذه المسألة موضوع الصفحات التالية.

الفصل الثالث

الاختبار الشيوعي

[١]

يشكل الإسلام شبكة من الخبرات والتجارب والممارسات المستمدَّة من أصول عقدية متغلغلة في النسيج الفكري والروحي والعاطفي والجسدي للإنسان والجماعة المسلمة، ينضاف عامل التاريخ إلى قوَّتها الذاتية وقدرتها الفائقة على الإقناع والتمثُّل والانسجام مع مطالب المنتمين فيزيدها عمقاً وإيغالاً.

والاختبار الشيوعي للتجربة الإسلامية[١] يعدُّ، ولا ريب، واحداً من أعتى الاختبارات أو إن شئنا: التحدِّيات التي تجابه الجماعة المؤمنة، وأشدها قسوة، لأن العقيدة الشيوعية، فضلاً عن شموليتها، إلحادية حتى النخاع، وهي تقف على النقيض تماماً، ومن الطول إلى الطول، إزاء الإيمان.

ليس هذا فحسب، بل إن هذه العقيدة تمثلت في دولة راسخة، وقيادة متمكنة تملك كل وسائل الضغط والتأثير، كل القدرات على التغيير والتبديل بالثقافة والإعلام، بالتربية والتعليم، بالإدارة والاقتصاد، بالشرطة والأمن، وبالترغيب والترهيب، بل إنها تملك أحدث ما بلغته الحضارة المادية من قدرات

(١) كُتب هذا الفصل قبل انهيار وزوال الاتحاد السوفياتي بسنوات قلائل ومع ذلك فهو يحمل، إلى جانب قيمته (التاريخية)، أهمَّيته بصدد تسليط الضوء على جانبٍ من عوامل الانهيار والتفكك من جهة، وعلى احتمالات المستقبل القريب من جهة أخرى.

في مجال التنظيم والضبط والإشراف على دقائق حياة المواطن ومنحنياتها الظاهرية والباطنية! بما تملكه من عيون لا يدري أحد أين نُصبت عدساتها اللاقطة، شديدة الحساسية.

فإذا قدرت الجماعة المسلمة على الخروج من هذا الاختبار بنجاح، حتى ولو كان هذا النجاح نسبياً، فمعنى ذلك أن الإسلام قد نجح في الاستجابة للتحدِّي، ومجابهته، وتمكين المنتمين إليه من البقاء بأكبر قدر ممكن من عناصر الديمومة والحفاظ على الذات.

والمسألة ليست مسألة أشهر وسنوات ولكنها مسألة ثلاثة أرباع من القرن، والقيادة السوفياتية تبذل المستحيل، بمحاولات متواصلة لا تهدأ، لتدمير كل مقوِّمات البقاء الإسلامي في كيان هذه المجتمعات.

والنتيجة أن تنجو هذه المجتمعات من المحنة وأن تخرج وهي أعمق إيماناً وأشد عزماً على مواصلة معركة البقاء بمواجهة التدمير الشيوعي: في الممارسات الدينية، في التقاليد الثقافية، في التماسك الاجتماعي والأخلاقي.. في.. في.. فيما يحدثنا عنه كتاب هيلين دانكوس[1] بمنطق العلم والتوثيق والشهادة المحايدة.

ونستطيع، من أجل تنسيق المعطيات التي قدمتها دانكوس والسيطرة على تفاصيلها الموزعة في الفصلين الأخيرين من الكتاب، أن نحيلها إلى السياقات أو الموضوعات التالية:

١ ـ التربية والتعليم والثقافة والإعلام.

٢ ـ الشعائر والتقاليد والأخلاق.

٣ ـ الجماعة والتنظيم.

٤ ـ الظاهرة الدينية: الاستجابة للتحدِّي والقدرة على تحقيق الذات.

---

(١) انظر قائمة المراجع في نهاية الكتاب.

[٢]

فلنبدأ بالمسألة الأولى باعتبارها حجر الأساس في إعادة صياغة المواطن.

تشهد الجمهوريات الإسلامية السوفياتية وضعاً مدرسياً موحداً يستهدف بطبيعة الحال تنفيذ برنامج تعليمي وتربوي وفق النمط الشيوعي، وقطع الطريق، وبشكل نهائي، على أية ممارسة قد تعرقل هذا التوجُّه أو تساعد على تكوين أنماط أخرى من المواطنين.

ولكن الذي يحدث ـ رغماً عن هذا ـ هو أن السكان الأصليين من المسلمين، سواء كانوا في وسط ريفي أو حضري، «يفضِّلون مدارسهم القومية» فتحاول السلطة السوفياتية بالمقابل «التعويض عن هذا الانكماش بفرض اللغة الروسية منذ الصفوف الأولى (وهذا يذكرنا بما عملته فرنسا في مستعمراتها في الشمال الأفريقي)، وبإطالة مدَّة التدريس إلى عشر سنوات في المدارس الروسية، بينما هذه المدة لا تتجاوز الثماني سنوات في المدارس القومية، وبفرض معرفة اللغة الروسية لقبول الطلاب في صفوف التعليم العالي، وبسياسة تفضيل الذين تابعوا دراسة الروسية على من عداهم، في التعيين في ملاكات الدولة»[١].

فماذا تكون النتيجة؟: «أن الشعوب الإسلامية ـ بالرغم من هذه الضغوط ـ تظهر إحجاماً كبيراً عن ترك مدارسها والالتحاق بالمدارس الروسية، وتصرُّ على تنمية التعليم العالي القومي الذي يعتبر وسيلة معترفاً بها لدخول كافة الوظائف، وهي تكافح من أجل تهيئة نخب قومية، لا طمعاً في ترقيات اجتماعية. أما النساء في هذه الشعوب فهن يتركن المدرسة باكراً. وهكذا ندرك سبب استمرار لغاتها القومية بهذا الرسوخ. وهكذا يقوم بين مطالب الشعوب الإسلامية وسياسة ازدواجية اللغة المدعومة من السلطة السوفياتية حوار أصمٌّ»[٢].

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢) نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

والقلق يصيب السلطة من ازدواجية كهذه تجري على غير ما إرادة منها، وهي من أجل أن توقف الظاهرة عند حدِّها «تجنِّد أجهزتها المختصَّة في الدعاية المعادية للدين، وتشتدُّ الحملات الإلحادية، وتتضاعف في الصحف الدعوة إلى التيقُّظ والحذر، ويعاد إلى أذهان المربِّين أن المهمة الأولى للمدارس هي في إنشاء شيوعيين، أي في إبعاد مواطني المستقبل السوفياتيين عن الأفكار الرجعية [!!] الخطرة والمعادية للشيوعية التي تنقلها الديانات. وتؤكد النشرات المعادية للدين بصورة متزايدة، قابلية الديانات للاستمرار والتأقلم مع المجتمع الذي بدَّلته الاشتراكية، بعد أن كانت هذه النشرات تكتفي في الماضي بمهاجمة الديانات وتتنبأ بزوالها الحتمي [!!]. . »(١).

ومع كل المحاولات، التي تمتد في الزمن حوالي ثلاثة أرباع القرن، فإن السلطة تبرِّر هذا التشبث (بالإيمان) الذي تعتبره من مخلَّفات الماضي، وبعدم تقدُّم التربية بالشكل الكافي. وعلينا أن نتساءل، تقول دانكوس «إنْ كانت الديانات ـ فعلاً ـ من مخلَّفات الماضي السابق للاشتراكية، وإن كانت التربية والمسيرة نحو الشيوعية كفيلتين بتقويضها، وإن كانت هذه الديانات في مظهرها الحالي غريبة عن الثقافة السياسية لكل أمة، وبالتالي غريبة عن الحدث القومي؟»(٢).

. وما أن نطرح السؤال حتى يتبادر إلى الذهن مثالان متباعدان في مضمونهما التاريخي والاجتماعي «مثال دول البلطيق المسيحية من جهة، ومثال الدول الإسلامية في أقصى الجهة الأخرى»(٣)، وهما مثالان يكفيان، بثقلهما البشري وامتدادهما الثقافي والجغرافي لكي يردَّا المقولة السوفياتية المستمدة من تنبؤات (ماركس) وأوهامه.

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٤٣.
(٢) نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.
(٣) نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

ومحاولات السلطة لاعتماد الأداة التربوية في مجابهة «الدين» تبدأ منذ مراحل الطفولة المبكرة، وعبر مؤسستيْ البيت والمدرسة من أجل الحيلولة دون وقوع الأطفال تحت تأثير التربية الدينية «فالعائلة مكلَّفة بإعداد الأطفال منذ نعومة أظفارهم للتربية الشيوعية، وفي المدرسة تتسلَّمهم المنظمات الجماعية، ويجب عليها أن تنشىء منهم الإنسان الجديد للمجتمع الشيوعي. يضاف إلى ذلك تشريع غايته حفظ الطفولة من كل تأثير لا يتماشى مع نظام القيم الرسمي، فالأطفال يجب ألا يشركوا في الاحتفالات الدينية، والتربية الدينية الجماعية مستحيلة، والمراقبة على الأهل من خلال أولادهم تفترض منعهم من القيام شخصياً بهذه التربية الدينية»[1].

ماذا تكون النتيجة؟

والجواب شيء غير متوقع في المنظور المادي القريب الذي تدين به الفلسفة الماركسية، لكنه في المنظور الأبعد والأعمق والأرحب، منطقي تماماً لأنه يتساوق مع كائن اسمه الإنسان وجماعة اسمها المجتمع البشري، وبالتالي فإنه ليس بمقدور ألف سنة من التربية الإلحادية أن تستأصل جذور الإيمان من كيان الإنسان، فإن ذلك لن يتمَّ إلاَّ بتغيير التركيب البشري نفسه، قتل الإنسان بعبارة أكثر صراحة.

مرة أخرى: ماذا تكون النتيجة؟ «إن الشبيبة تظهر لامبالاتها ليس بالدين بل بالمواقف المعادية له [!!] والتي رسَّختها فيها التربية التي تلقَّت. فهي لا ترى المظاهر (السلبية والخطرة) للدين، وبالتالي فهي مستعدة لتقبُّل تأثيراته عليها» وهكذا «وفي حال أن يصبح الإسلام ديانة الشباب، يتوجَّب إعادة النظر في جميع عمل السلطة التربوي وإنجازه التطويري للمجتمع. علماء الإسلام، ولا شك، مسؤولون عن هذا الوضع، وإنما تأتي، في المرتبة الأولى، النخب المحلية التي ربَّاها النظام السوفياتي وأعدَّها أيديولوجياً لتسهم في تغيير وتعصير

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

كامل المجتمع الذي ينحدرون منه. فضعف هذه النخب الأيديولوجي ظاهر في كل مجال، وكذلك تأييدهم الضمني لعالم كان من المفروض عليهم تطويره»[1].

ولكن لنفترض أن هذه النخب الشيوعية الموجِّهة لا تتعاطف ضمنياً مع القيم الإيمانية للمجتمعات الإسلامية التي تتولى قيادتها، فهل كان الحال سيتبدَّل غير الحال؟ أبداً، وبكل تأكيد، لأن هناك، قبل ضعف النخب وبعده، ومع تعاطفها أو عدمه، شيء أكبر من هذا كلِّه، إنه نزعة التديُّن المغروسة في جبلَّة الإنسان عموماً، فكيف بالمسلم الذي هو حصيلة قرون طويلة من تلقِّي مؤثرات دين ليس كالأديان، يحمل قدرته الملحوظة على التأثير، وتعبيره الثقافي المتميز الذي يصعب اختراقه، وهكذا «فإن الدور التاريخي السابق للطائفة الإسلامية السوفياتية والقدرة التي يمدُّها بها هذا الدور، وعدد أفرادها وديناميتها الديموغرافية وموقعها الجغرافي، تدعو السلطة السوفياتية إلى القلق من التغييرات الجارية، وتمنعها في نفس الوقت، من اتخاذ إجراءات جذرية، وتدفعها إلى العمل بتروٍّ.. ولو سلمنا بأن السلطة السوفياتية قادرة على مراقبة محاولات التأثير السياسي من قِبَل المسؤولين المسلمين، فيبقى عليها مواجهة مشكلة أكثر اتِّساعاً وهي مشكلة مجتمع متطوِّر فكرياً واقتصادياً، حيث لم تسهم التربية والتحضير باستئصال ثقافة هذا المجتمع بل زادتها ثبوتاً. فلقد بدأ يرتسم الإنسان الإسلامي إلى جانب الإنسان السوفياتي!»[2].

ولقد أدركت السلطة السوفياتية الدور الفاعل الذي يمكن أن تمارسه المرأة المسلمة في المجتمعات الإسلامية هناك، سواء في تأكيد التوجُّه الماركسي أو في عرقلته وتمييعه، ولذا ركَّزت اهتمامها عليها «وأصرَّت على تربيتها.. وقد نجحت ظاهرياً في اقتلاعها من وضعها التقليدي وفي دمجها في

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.
(٢) نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

الحياة الاجتماعية بواسطة الدراسة والحياة المهنية. والإحصاءات بليغة حول هذا الموضوع»[1].

وها هنا أيضاً تكون النتيجة غير ما يريده السوفيات، فإذا كانت الإحصاءات (الظاهرية) تقول شيئاً «فإن الحقيقة هي غير ما تظهر الإحصاءات، وهذه لا تعكس منها إلاّ مظهراً محدوداً، فإن الفتيات في آسيا الوسطى يتركن غالباً دراستهن خلال مرحلة التعليم الثانوي. وترك الدراسة قبل الأوان يكون في العائلات الشديدة التطور كما في العائلات المفتقرة إلى التربية. ومقاومة الوسط الإسلامي لعمل المرأة المهني لا يزال شديداً، وأحد أسباب ارتفاع نسب الولادات في هذا الوسط هو في كون حياة المرأة مخصصة لعائلتها. وفي المزارع يُسعى إلى عدم فصل الأزواج عن بعضهما بعضاً، وإلى عدم تشغيل المرأة مع رجل غريب عنها. كما أن المنظمات التي تهتم بتطوُّر النساء، كالنوادي النسائية خاصة، مغلقة في وجه الرجال منعاً من حدوث ردود فعل غير مستحبَّة»[2].

لقد أرادت السلطة أن تجعل من الطفل المسلم والمرأة المسلمة كبشيْ فداء، أو ممرَّين تجتازهما المبادىء الماركسية الإلحادية، بقوة التربية وتأثيراتها لتحقيق أهدافها في تدمير خصائص المجتمع المسلم واقتلاع مقوِّماته الإيمانية والثقافية، لكن هذا المجتمع، لحسن الحظ «يشكل ـ كما تقول دانكوس ـ كتلة متراصَّة، تختلف عن سائر الاتحاد السوفياتي.. وهذا التناسق الاجتماعي ـ الثقافي يستمرُّ رغم مجهود التربية على مختلف المستويات والذي يركِّز على تثبيت النقاط المشتركة في المجتمع السوفياتي لا الفوارق الكامنة»[3].

ومع الهيمنة التربوية، محاولات متواصلة من أجل «تعبئة وسائل الإعلام

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٦٥.
(٢) نفسه، ص ١٦٥.
(٣) نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

السوفياتي لإقناع جميع الشعوب الإسلامية بأنهم لا يستطيعون الحياة بمواردهم الاقتصادية والثقافية الخاصة. وهذه التعبئة مذهلة بأهميتها، ومذهلة ـ كذلك ـ بعدم جدواها. وتطور آسيا الوسطى والقوقاس المسلم يدل على مناعة تجاه الضغوط، وعلى قدرة عجيبة في الحفاظ على الشخصية»[1].

وبعد ما يقرب من ثلاثة أرباع القرن من ضغوط المحاولات التربوية والحصار الإعلامي، لتحقيق الدمج الثقافي والعقدي، وصبِّ المواطنين جميعاً، على مدى رقعة الاتحاد السوفياتي، في إنبيق الماركسية، يبرز «الرجل الإسلامي.. شاهداً بوجوده في كامل المجال الذي وجدت فيه الحضارة الإسلامية على أن الشعب السوفياتي مؤلف من فئتين، على أقل تعديل، هما السوفياتيون والمسلمون السوفيات، ويشهد أن المثل النموذجي الإنساني الذي كان من المفروض على المجتمع الاشتراكي أن ينشئه بالتربية، لم يوجد، وهو لا يمكن أن يوجد في أي مكان. ويشهد خصوصاً أنه إذا كان من الممكن تغيير البنى الاجتماعية، ببذل الثمن المطلوب، فمن الصعب جداً تغيير العقليات. والمقاومة التي تبديها الثقافة الروحية والمادية للمسلمين تضيف إلى النظام السوفياتي القائم على التأحيد (أي دمج المجتمع في عقيدة واحدة) عنصر تعددية لا ريب فيه. ولكن أيستطيع النظام أن يتلاءم مع هذه التعددية وهو الذي لم يقبل قط أن يكون في منافسة مع أيديولوجيات أخرى أو مؤسسات أخرى؟ إنما هنا يجد النظام السوفياتي نظاماً اجتماعياً آخر، يقوم على أيديولوجية أخرى، يحافظ على نفسه إلى جانبه وينمو..»[2].

[٣]

هذه الشخصية الإسلامية التي تأبَّت على محاولات الاحتواء الماركسي بالتربية والتعليم والإعلام والتثقيف، بل بالقسر البوليسي والحرب النفسية

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٦٦.

(٢) نفسه، ص ١٦٧.

والحصار الاقتصادي، إنما تعبِّر عن نفسها من خلال بعض القنوات التي قد لا تمثِّل ارتطاماً مباشراً بالسلطة، فترغمها بالتالي علىَ التنازل ـ على مضض وبدرجة أو أخرى ـ إزاء محاولات التحقُّق والتعبير الذاتي هاتين.

فهنالك الشعائر، والقيم الخلقية، وهنالك أيضاً العادات والتقاليد بما فيها الأعياد والاحتفالات ذات الوجه الإسلامي الأصيل «ولقد بدأت السلطة السوفياتية تدرك مدى جاذبية الطقوس الدينية في مجتمع تسود فيه الرتابة [الشيوعية] وكيف بدأت الأخلاق الدينية تخطِّط لنفسها طريقاً إلى جانب الأخلاق الاشتراكية، لا بل في محلِّها، في مجتمع ما زاده التحضير [المزعوم] ميلاً إلى الجنوح»[1].

كما أن علماء المسلمين هناك أدركوا ـ بدورهم ـ ما يمكن أن تحققه هذه القنوات من كسب للتميُّز الإسلامي في الاتحاد السوفياتي واجتذاب جماهير المسلمين الأوسع قاعدة والأكثر عدداً من «المتديِّنين الممارسين» فسعوا إلى «دمج الاحتفالات بالأعياد مع الشعائر الدينية» فخففوا بذلك «من الطابع غير القانوني لهذه الممارسات في الأماكن الخاصة» ومدُّوا نطاق التأثيرات الإسلامية إلى مساحات بشرية أوسع.

ومع ذلك، بل من أجل ذلك، تنبَّهت السلطة إلى ما يمكن أن تفعله المساهمة الجماعية في الاحتفالات الدينية من تعزيز للشخصية الإسلامية واستعصاء على محاولات الدمج التي تستهدف تدمير الخصائص والميزات فأصدرت تشريعات تحظِّر على الأطفال والشباب المشاركة في الاحتفالات الدينية. . ولكن هل استجاب هؤلاء للتشريع وخضعوا له؟ أبداً. . فلقد «تجاهلوه عن سابق تصميم. . رغم الحظر التام»[2].

والزواج. . «نظراً لحدوثه في وسط خاص، فإنه يشكل للمسلمين مناسبة

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية. ص ١٤٣.

(٢) نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

للتعبير عن إخلاصهم لتقاليد آبائهم.. وهنالك عدة نقاط في موضوع الزواج تقلق السلطة السوفياتية. أولاً الطابع الديني للزواج، وقد اعتقدت هذه السلطة حتى الستينات، أن اللجوء إلى الزواج الديني كان سببه افتقاد الزواج المدني إلى الجاذبية، نتيجة رتابته وطابعه الإداري، فقامت ببناء قصور الزواج الفخمة وقرنت الزيجات المدنية باحتفالات كبيرة. ولكن الزيجات الدينية ظلّت تحتفظ بقوة جذبها، وغالباً ما كانت تجري بعد الاحتفالات المدنية، احتفالات ثانية بحضور رجل الدين.. ويبدو أن الأولاد المنحدرين من زيجات مدنية يعتبرون أحياناً غير شرعيين في المجتمع الإسلامي»[١].

وهكذا، فإنه لا الترهيب بإصدار قوانين الحظر، ولا الترغيب ببناء القصور الفخمة وتنظيم الاحتفالات المدنية الكبيرة، بقادرين على إخراج المجتمعات الإسلامية عن دائرة تشبُّثها بشعائرها وقيمها وعاداتها وتقاليدها، ذلك أن هذه الشعائر والقيم والعادات والتقاليد ليست اختياراً مرحلياً، ولا هي معطيات وضعية أو تقاليد زمنية ارتبطت بثقافة هذه المجتمعات وأصبحت جزءً منها، إنما هي تعبير عن عقيدتها الدينية المتأصلة في الأعماق، الموغلة بجذورها في الزمن والمكان والثقافة، وقبلها، بعقل الإنسان المسلم وروحه ووجدانه وقناعاته. إنها - بإيجاز - جزء من الدين الذي تنتمي إليه، وهي في الوقت نفسه، وبتعبير (دانكوس) «دلالة على أن [هذا] الدين يخرج باستمرار عن نطاق الحياة الفردية ليكون تعبيراً عن وعي جماعي»[٢]. ومن ثم فإن السلطة السوفياتية تلمس بوضوح «أن لدى المجتمع الإسلامي عالماً خاصاً في أعياده وفي اللحظات الهامة من حياته. وفي مطلع السبعينات سأل صحافي أمريكي بعض الأزبكيين عشية الاحتفالات التذكارية بالثورة، عن أهم أعياد الاتحاد السوفياتي، وكان الجواب دائماً: عيد الفطر!»[٣].

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٦٣.

(٢) نفسه، ص ١٥٢.

(٣) نفسه، ص ١٦٣.

من أجل ذلك، من أجل ما يتضمَّنه الاحتفال الحماسي بالعيد الإسلامي من تشبُّث بالدين الذي صاغه، وملل قد يصل حدَّ الرفض للأعياد والاحتفالات والممارسات الشيوعية الرتيبة، المفروضة، من أجل ما يعبَّر عنه تحدٍّ قد يصل حدَّ الاحتقار لكل ما يتعلَّق بالسلطة كجهاز، وبالشيوعية كعقيدة وممارسة، من أجل هذا كله «ظلَّت الأعياد والتقاليد ذات المحتوى الديني ممنوعة بصورة نظامية في الاتحاد السوفياتي خلال عدة عقود.. وعند عجز السلطة عن منع هذه التقاليد كانت تأمل بأن التقدُّم سيمحوها وأنها ستصبح بعد حين من نوع الفلكلور، ولكن الدراسات التي جرت في مطلع الستينات أعلمت السلطة بأن ما كانت تصفه بالمخلَّفات هو سلوك وإخلاص يلحمان كامل المجتمع. ومن هنا بدأ اهتمامها بإعداد المؤتمرات لمناقشة موضوع الأعياد السوفياتية. وقد أقرَّت السلطة بأن الأعياد السوفياتية السياسية والخاصة لا تلقى النجاح اللازم، وأن عليها، لمكافحة الأعياد التقليدية، أن تزيد من روعة الأعياد السوفياتية وأن تحاول توقيتها مع الأعياد التقليدية، لتفرغ هذه الأخيرة من محتواها القومي ـ الديني ـ ولتعطيها طابعاً سوفياتياً.. ولكن ذلك لم يخفِّف من التعلُّق الوثيق بالاحتفالات التقليدية. ولهذا نرى السلطة، وقد أخفقت في إقناع الكثير من سكان آسيا الوسطى بعدم الاحتفال بعيد رأس السنة الهجرية، تقبل بأن يحتفل بعيد النيروز، ولكن تحاول أن تجعل منه عيد الربيع والفلاحين، لكي تربط هذا الحدث بالنشاطات الاجتماعية وتبعده عن غايته الأساسية.. ولكن الدلائل تشير إلى عدم نجاح مسعى السلطة السوفياتية في هذا المجال. فالأعياد الإسلامية لا تزال موجودة إلى جانب الأعياد السوفياتية، وأحياناً تُبعث في قلب الطقوس الجديدة السوفياتية تقاليد كان من المفروض أنها انقرضت، وهكذا تخفي العروس وجهها خلال حفلات الزواج المدني في أزبكستان! فما الفائدة من تعبئة المنظمات الاجتماعية وجميع الملاكات السياسية منذ سنين إذا كان ذلك سيؤدي إلى تثبيت تقاليد بعيدة

القدم بحجة أن محتواها قد أصبح سوفياتياً؟»[١].

وما دام المجتمع الإسلامي «يشكل كتلة متراصَّة» بتعبير (دانكوس) «تختلف عن سائر الاتحاد السوفياتي»، وترى في عاداتها وتقاليدها وأعيادها تعبيراً عن وجهها الأصيل وحماية لذاتها ـ في الوقت نفسه ـ من طوفان الإلحاد الشيوعي فستظل «الزيجات المختلطة» قليلة، متأبِّية على الانتشار، وستظل التقاليد «تحمل ثقلها في مختلف المجالات»[٢].

[٤]

والتعبير الإسلامي عن الذات في جمهوريات الاتحاد السوفياتي لا يقف عند هذا الحد: دائرة الطقوس والقيم والتقاليد والأعياد، بل يتجاوزها إلى مواقع أبعد، وربَّما أكثر تحدِّياً للسلطة ومقاومة لمشاريعها وسياساتها.

إن المسلمين هناك يقفون بمواجهة الاحتواء كجماعة متميزة، كأمة تحمل خصائصها الدينية، وثقافتها المنبثقة عن هذه الخصائص والمتلوِّنة بلونها، وليس بمقدور الشروخ الطائفية أن تمزق هذه الأمة أو تقسمها في الأقل، فالتحدِّي خطير حقاً، إنه مجابهة مصيرية بين الإيمان والكفر، وقبالته يجد المسلمون أنفسهم «سنيِّين وشيعيين: مسلمين وحسب، ومعنى هذا الجواب واضح. فالإسلام في الاتحاد السوفياتي ليس مجاميع عناصر دينية مختلفة، بل هو أوَّلاً (الأمة)، والمسلمون جميعاً يعتبرون أنفسهم من عداد طائفة المؤمنين. هذا الشعور الجماعي، أو الاندماج في الأمة، يناقض تماماً تشتت الكنائس المسيحية، والتنظيم الإسلامي في الاتحاد السوفياتي يشهد بهذه الوحدة»[٣].

فهو ـ إذن ـ ليس مجرد التشبُّث بفكرة الأمة التي قد تزعزعها أعاصير التحديات وضغوطها، ولكنه «التنظيم» الذي يمكِّن هذه الأمة من حماية

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٣) نفسه، ص ١٤٨.

تماسكها والتحقُّق بالقدرة على المجابهة. ومعنى هذا أن الأمر خطير وأن أمة كهذه قدرت على إرغام السلطة على قبول صيغ «التنظيم» التي تمثل في حدِّها الأدنى اعترافاً بالازدواجية العقدية التي أعلنت الحرب عليها طيلة سبعين سنة، ثم ها هي إزاء دين ليس كالأديان وأمة ليست كالأمم، تعلن هزيمتها بقبول الأمر الواقع!.

والمشكلة التي تزيد الوضع تعقيداً في نظر السلطة السوفياتية هي أن الإسلام «على نقيض المسيحية التي تفصل بين أمور الدين وأمور الدنيا، يجمع المجالين. فالعقيدة الإسلامية، وهي ثمرة القرآن والسنَّة، تفرض على المؤمنين وجود مؤسسات خاصة مهمتها الإشراف على الحياة الاجتماعية، والدولة السوفياتية في برنامجها التأحيدي [الذي يستهدف فرض أيديولوجية واحدة] لم يكن باستطاعتها أن توافق على وجود نظام خاص للطائفة الإسلامية فألغت في أوائل سني استلامها السلطة، العناصر الأساسية فيه، أي النظام القانوني والمؤسسات الشرعية والأسس المالية المعتمدة. وبعد أن جُعلت الديانة الإسلامية ديانة أفراد معيَّنين لا ديانة طائفة، وبعد أن حُرمت من مؤسساتها ونُزعت منها أمور الدنيا، هل بقي لها وجود منظم أم هي أضحت هيكلاً لا يلبث أن يتفتت مع غياب آخر فوج من المؤمنين؟ هنالك وقائع كثيرة وساطعة تشهد بأن التشاؤم فيما يتعلق بمستقبل الإسلام كان يمكن القبول به في الماضي القريب، ولكنه اليوم لم يَعُدْ له من أساس، بل على العكس، فهذه الوقائع توحي بأن الإسلام يُبعث من جديد، وفي ظروف جديدة، وأن هذا البعث المرتكز إلى وجودٍ واعٍ وإرادي، لا إلى وجود استمراري، تدعمه وتوجهه المراجع الإسلامية العليا»[١].

وإذن، فإن المجتمع الإسلامي يطفىء، بانبعاثه هذا، آخر أمل للماركسية ـ نظرية وتطبيقاً ـ في تدمير وإلغاء النزوع الديني لدى الجماعات الإسلامية.

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة لسوفياتية، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

فلقد كان هذا الأمل المدمِّر يقوم على الاعتقاد بأن انتقال التأثيرات الإسلامية قد يتمُّ بين جيل وآخر بقوة التقليد، فلو تمكَّنت السلطة من تحقيق الفصل بين الأجيال، وتسليط تيارات التفريغ والاحتواء الماركسي للأجيال المنعزلة بواسطة قنوات التربية والتعليم والثقافة والإعلام والرقابة والهيمنة البوليسية والضغوط الاقتصادية. . إلى آخره، فإنها سوف تتمكن من مَرْكَسَة هذه الأجيال الجديدة المعزولة وكسب الجولة بتأحيد الأيديولوجية في مدى الاتحاد السوفياتي عن طريق إزاحة الإسلام ـ كجماعة ومؤسسة ـ من الطريق!.

لكن هذا لم يحدث، ولن يحدث على ما يبدو، وما تؤكده طبيعة الأشياء، فإن البعث الإسلامي الذي ينتشر كالنار في شرايين الأجيال الجديدة، إنما ينبثق ـ كما تقول دانكوس ـ «عن وجودٍ واعٍ وإرادي لا إلى وجود استمراري وتقليدي».

وإذن، فإن ألف محاولة للعزل، توازيها ألف محاولة للاحتواء لا يمكن أن توقف التيَّار لأنه يعرف كيف يسري من الداخل لكي ما يلبث أن يبعث أجيالاً جديدة ترفض الشيوعية وتعلن انتماءها وولاءها للإسلام. . تتأبَّى على الإلحاد وتندفع بقوة السنن التي تحكم الحركة التاريخية، نحو ساحة الإيمان لكي تتشبَّث به أكثر، فتضرب بسلوكها هذا أشدَّ مقولات الماركسية أهمية وصرامة وإلحاحاً!.

وتمضي (دانكوس) لكي تتحدث عن المزيد من الشواهد، فثمة «في صحف الجمهوريات الإسلامية عدة إشارات. . يفهم منها أن التضامن الإسلامي [في الاتحاد السوفياتي] بات في ازدياد، وأن المؤمنين أضحى لهم تأثير متصاعد على السكان غير الممارسين لدينهم»[1].

وثمة نشاط متزايد تقوم به الزعامات الإسلامية لتأكيد معنى الأمَّة ورفعه إلى مستوى واعٍ لدى الجميع، وإعادة إدخال سائر المواطنين السوفيات

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٥١.

المرتبطين بالنطاق الإسلامي ضمن الجماعة الإسلامية «وهذا التغيير نوعي، يقوم على خلق متواصل لوعي جماعي في قلب مجتمع عصري متعلم ومحضَّر جزئياً، مبني على الشعور بالانتماء إلى عالم مشترك. ففي المجتمع السوفياتي يفترض في الوعي الجماعي أن يكون واحداً وأن يكون هو الوعي الشيوعي بالذات، ومن أجل تنمية هذا الوعي يُلجأ إلى جميع وسائل التعبئة الاجتماعية. وإن الدولة السوفياتية والحزب يتغاضيان عن استمرار وجود مشاعر قومية الانتماء لاعتقادهما بأن تجزئة الأمم تخفِّف من خطر هذه المشاعر، وأن بروز الوعي الجماعي الإسلامي، متجاوزاً المشاعر القومية ومحتوياً ـ غالباً ـ على مضمون ثقافي جامع.. هو ظاهرة جديدة على الاتحاد السوفياتي. وهذه الظاهرة لا تقبل الانتكاس، فهي ليست نتيجة تأخر فكري ناتج عن وعي ضمني بعالم مشترك، بل على العكس، فهي تطور يجاري التقدم الفكري جهاراً..»[1].

إذن، فإن محاولة السلطة السوفياتية لتفكيك الأمة أو الجماعة الإسلامية عن طريق دعم وإسناد النزعات القومية لم يأتِ بطائل «فبالنسبة للمسلمين ـ على خلاف القوميات الأخرى ـ تتجمع الأمم الخاصة في طائفة أوسع منها هي الإسلام. وهكذا فكل عمل السلطة السوفياتية منذ عام ١٩٢٠ الذي حاول تهشيم تضامن الأمم الإسلامية، بدعم القوميات والثقافات المتباينة، أصبح موضوع إعادة نظر نتيجة عمل السلطات المسلمة. وبعث الأمة [المسلمة].. أصبح اليوم حقيقة في العالم السوفياتي.. والمسلمون لديهم الشعور الواضح بانتمائهم أوَّلاً إلى الأمة الإسلامية، وبانتمائهم من ثم ضمن هذه الأمة، إلى قومية أزبكية أو تترية. والخبراء السوفيات على حق في ملاحظتهم أن الإسلام يكسب مؤمنيه شعوراً عميقاً بنوعيَّتهم، وإحساساً بكونهم أعضاء طائفة مختلفة، منفصلة عن طائفة غير المسلمين»[2].

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٥٣.

(٢) نفسه، ص ١٥٧.

ولنلاحظ العبارة الأخيرة التي تشير إلى انفصال المسلمين عن غيرهم، فإن هذا الإحساس الموغل عمقياً على مستوى المؤمن الفرد الذي يجد نفسه يختلف جذرياً عن الملحد أو الكافر أو غير المسلم عموماً، وأفقياً على مستوى الجماعة الإسلامية التي تجد نفسها في حالة تباين جذري بينها وبين غير المسلمين. . هذا الإحساس ليس أمراً مرحلياً موقوتاً يزول بزوال هذا المؤثِّر أو ذاك، أو بتنفيذ هذا التوجيه أو ذاك، وإنما هو ـ كما يبدو ـ ظاهرة أبدية ارتبطت بالمسلم وبالجماعة الإسلامية على مدار التاريخ، مع الاعتراف ـ طبعاً ـ بوجود استثناءات لهذه القاعدة. . هذه الظاهرة ـ ولا ريب ـ هي التي ساقت أحلام الماركسية وبرامجها العملية على أيدي السلطة السوفياتية إلى الفشل المحتوم.

أكثر من ذلك، إن المسلم السوفياني يشعر بتضامنه مع العالم الإسلامي، فلو أن السلطة السوفياتية تمنحه حرية الاتصال بإخوانه في الخارج، وهذا أمرٌ مستحيل، حيث نجد مثلاً أن عدد المسلمين الذين سمحت لهم السلطات السوفياتية بأداء فريضة الحج عام ١٩٨٦ لم يتجاوز السبعة عشر من بين عشرات الملايين من المسلمين، فإن هذا التضامن أو الميْل سيعبِّر عن نفسه بشكل أكثر وضوحاً وسيعمِّق الخط، أو الهوَّة الفاصلة بين المسلم وغير المسلم في نطاق الاتحاد السوفياتي «لقد قام الإسلام ـ كما تقول دانكوس ـ بتوحيد طائفة كاملة تشعر بتضامنها مع العالم الإسلامي، وقسم منه يمتد على الحدود السوفياتية، وكذلك ساهم في خلق مجتمع مسلم يتميَّز بمعالمه وتصرُّفاته وقيمه عن المجتمع السوفياتي»[١]، وهذا قد يفسِّر ـ كما هو واضح ـ واحداً من أهم أسباب تورُّط الاتحاد السوفياتي في أفغانستان وإلحاحه المستميت على البقاء فيها وسحق حركة الجهاد بأية صيغة وبأي ثمن. إذ لو قُدِّر لهذه الحركة أن تنتصر[٢]

---

(١) هيلين كارير دانكوس: القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

(٢) ولقد انتصرت فعلاً ليس بغلبتها النهائية واستعادة أرضها فحسب، وإنما في إحداث تلك الثغرة الخطيرة في بنيان المعسكر السوفياتي المتين حيث ما لبث التفكك والانحلال أن أتى عليه من القواعد.

فسيكون تأثيرها على الجماعات الإسلامية داخل الاتحاد السوفياتي خطيراً ولا ريب، والسلطة السوفياتية من خلال معاناتها مع هذه الجماعات تدرك هذا جيداً قبل أن يدركه المسلمون أنفسهم خارج الاتحاد السوفياتي.

بل لقد تجاوز الأمر بالنسبة لتميُّز الجماعة الإسلامية في الاتحاد السوفياتي كل حدٍّ، وقاد ردُّ الفعل تجاه محاولات الاحتواء الأيديولوجية الملحدة، ما يقرب من نصف مليون مسلم إلى الطرق الصوفية، كما يعتقد الكتَّاب السوفيات، ونحن نستطيع أن ندرك مدى أهمية هذا الواقع «إذا ما علمنا أن الطرق تولِّف جمعيات سرِّية، شديدة الانضباط والترتيب، ومن المعتقد أن انتشارها في تزايد في آسيا الوسطى.. وهي تشكل اليوم منظمات جماهيرية فيها [مئات الآلاف من التابعين] من مختلف الأعمار والأجناس، بعيدة كل البعد عن أيديولوجية النظام السوفياتي، فهي أداة مجمَّعة متنافسة مع المنظمات الاجتماعية المعترف بها رسمياً، ولها من النفوذ ما يكفي لجذب جموع كبيرة في المجتمع المحيط بها، ونشاطاتها روحية وزمنية، فهي تملك زمام السلطة الحقيقية حيثما وجدت»[١].

[٥]

لقد خرجت الجماعة الإسلامية منتصرة في معركة التحدِّي الشيوعي ومحاولة تدمير الذات، وهو ـ إذا أردنا أن نتجاوز المبالغة ـ ليس انتصاراً بالمفهوم النهائي ولكنه ـ على أية حال ـ انتصار جزئي حقَّق هدفاً مزدوجاً يؤكده الواقع السوفياتي والدراسات الماركسية قبل أن يؤكده الخصوم، فأما أوَّل هذين الهدفين فهو أن الشيوعية، على كل ما تملك سلطتها الحاكمة من ثقلٍ وتأثير، لم تستطع أن تطوي الجماعة الإسلامية في سياق محاولاتها لتوحيد الأيديولوجية التي استمرت سبعين سنة أو تزيد، وأما ثاني هذين الهدفين فهو إثبات قدرة الإسلام على الانبعاث والتجدُّد والتأثير في أشد الظروف عداءً وأمعنها في وقف

(١) القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٦٥.

الظاهرة الدينية وقتلها وتدميرها. . «إن استمرار الشعور الديني في الاتحاد السوفياتي، أو تجدُّده، حقيقة اجتماعية ثقافية تقرُّ بها السلطات السوفياتية ويلحظها المراقبون الأجانب»[١]، هذه السلطات التي طالما حاولت أن تتبع سياسة النعامة فأخفت رأسها في الرمال، وحاولت التأكيد على أن الممارسات الدينية إنما «تجري في المناطق المنعزلة وأنها تعبِّر بالتالي عن الإبطاء في تغلغل النموذج الأيديولوجي والاجتماعي السوفياتي ولكنها مع استخفافها بأبعاد الحدث الإسلامي، تقرُّ باستمراريته في بعض القطاعات السكانية وتقسم المؤمنين إلى ثلاث فئات: فئة المتعصِّبين [!!] وهي مع قلَّة عددها تتناقل في المجتمع، على مدى الأجيال، الأيديولوجية الإسلامية. وفئة المؤمنين العاديين، وأخيراً فئة المتردِّدين. والمتردِّدون هم في آخر الأمر مسلمون. والإسلام بخلاف سائر الديانات، هو في آنٍ معاً، عالم روحي وعالم اجتماعي»[٢]، ومن ثم كانت محاولة اختراقه، وشلُّ قدرته على الفعل، أمراً يكاد يكون مستحيلاً «فرغم المجهود المتواصل الذي يبذله النظام لمضاعفة الاتصالات بين مختلف العروق، وإذابة الفوارق في ثقافة سياسية سوفياتية، يبدو بوضوح أن هذا المجهود قد اصطدم، في المنطقة المأهولة بالمسلمين، بحقيقة اجتماعية ـ ثقافية صعبة الاختراق. فهنالك استمرار لثقافة خاصة مرتبطة بالدين، تظهر في مجال العلاقات بين مختلف العروق وفي مجال الحياة الخاصة كما في مجال علاقات المرء مع البيئة السياسية المجاورة»[٣].

ولقد تضافرت جميع المعلومات السوفياتية الرسمية «لتوحي بأن الإسلام يحتضر ببطء في الاتحاد السوفياتي مع احتضار الجيل الذي لم ينشأ على الأيديولوجية السوفياتية، ولكن معلومات مضادة لا تلبث أن تناقض هذه الصورة، فالتحقيقات الاجتماعية المتزايدة في الاتحاد السوفياتي حول هذا

---

(١) القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٤٣.
(٢) نفسه، ص ١٤٦.
(٣) نفسه، ص ١٦٠.

الموضوع تبيِّن أن المجتمع الإسلامي لا يزال متعلِّقاً بمعتقداته وأن ما يقارب نصف الأشخاص الذين جرى استجوابهم في الوسط الريفي صرَّحوا بتمسُّكهم بالإيمان. وعلى سبيل المثال نورد تحقيقاً أُجري عام ١٩٧٢ بجمهورية كاراكالبك الملحقة بأزبكستان، وقد دلَّ هذا التحقيق على أن ٢٣٪ من الرجال و ٢٠٪ من النساء يعلنون عن إلحادهم، فيكون ٧٧٪ من الذكور و ٨٠٪ من الإناث مؤمنين.. وفي شمال القوقاس أعلن ٢٠٪ فقط من السكان عن كونهم ملحدين (عام ١٩٧٤).. [هذا رغم] أن الباحثين في الأوساط الإسلامية يلحظون غالباً تحفظاً من قبل السكان في الكشف عن حقيقة إيمانهم»![١].

ويقيناً فإن تحقيقات كهذه لو أجريت في ظروفٍ محايدة تتجاوز التخويف والإرهاب بصيغه المباشرة وغير المباشرة، فإن نسبة المؤمنين سترتفع أكثر وتتضاءل بالمقابل نسبة الملحدين الذين كانوا وسيظلون استثناءً لقاعدة الإيمان العريضة في العالم. ومع ذلك فإن الحقيقة تكشف نفسها بلغة الأرقام لكي تثقل معها لغة الإيمان وتشيل كفة الكفر مهما حاول أن يسند ظهره بالأيديولوجية أو العلمية! فهذه العلمية مهما تجرَّدت عن الأهواء فإنها لا تكاد تعدو شيئاً إزاء علم الله الذي شاء أن يغرس بذرة الإيمان في ظهور بني آدم وعبر تعاقب ذرِّياتهم.. وشاء ـ سبحانه ـ كذلك أن يجعل الحياة الدنيا لا تكسب قيمتها وجدواها إلاَّ بالإيمان.

وهكذا تجد السلطة السوفياتية نفسها مرغمة على الاعتراف بالظاهرة الدينية الإسلامية التي كانت تنتظر زوالها السريع «فالأحداث المتحققة والتحاليل العميقة أدَّت بهم إلى الإقرار بأن الإسلام ليس مشكلة ماضية، بل حاضرة ومستقبلية، وأن طريقة تطورها تشكل تهديداً حقيقياً لمستقبل المجتمع السوفياتي من حيث كونه مجتمعاً في حيِّز الدمج. بالإضافة إلى هذا الحدث الأساسي الذي يمثل حيوية الإسلام لا شيخوخته، هنالك معطيان إضافيان

---

(١) القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٤٧.

يفرضان نفسيهما على السلطات السوفياتية، فالشبيبة ليست بعيدة عن هذا البعث الديني، والنخب العصرية، إن لم تكن عناصر فعّالة فيه، فهي على كل حال متواطئة بسلبيَّتها»[١].

ليس هذا فحسب، بل إن النظام السوفياتي وجد نفسه مضطراً للتراجع عن موقفه القسري إزاء فشل عشرات السنين من المحاولات المتواصلة، فلا يكتفي بإقرار الواقعة الإسلامية في أرضه، بل إنه يمضي خطوة أخرى فيفتح باب الحوار بين الأيديولوجيتين الشيوعية والإسلامية في محاولة منه لامتصاص زخم الأخيرة واحتوائها. ولكن، ومهما تكن الدوافع والأهداف، فإن هذه الخطوة باعتماد الإسلام كطرف في الحوار، هي، كما تقول دانكوس «اعتراف بوجوده وبتأثيره على الجماهير. وكل حوار بين الأيديولوجية الرسمية وسائر الأيديولوجيات هو تراجع للأولى. فليست المبادرة من مصلحة الشيوعية بل من مصلحة الإسلام الذي يسطيع بلجوئه إليها إيجاد مكان له في سياق الأيديولوجية الواحدة ومحاولة تحويلها إلى أيديولوجية متنافسة»[٢].

لقد استجاب مسلمو الاتحاد السوفياتي للتحدي، ورفضوا بدرجة أو أخرى، أن يستبدلوا الأدنى بالذي هو خير، إذ كيف يبيح المسلم لنفسه التنازل عن علم الله ورسوله ﷺ إزاء علم ماركس الذي قد يخطىء وقد يُصيب؟ وهاهوذا (يخطىء) بشهادة التاريخ، في المسألة التي بين أيدينا: أصرَّ على أن الدين ظاهرة بورجوازية طبقية زائلة، فإذا به يبقى رغم التقلُّبات الطبقية، وفي نفس البلاد التي اعتنقت مقولة ماركس عقيدة ونظاماً، ويرغمها على الإذعان لمقولاته!.

واليوم «يقوم في الاتحاد السوفياتي مجتمع مسلم توحِّده روابط التاريخ والثقافة والتقاليد، وتوطُد الإنسان الإسلامي في داغستان، أو في طاشقند، في

---

(١) القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٥٥.

(٢) نفسه، ص ١٥٤.

المدينة أو في الأرياف، يخلق مشكلة جدية للسلطة السوفياتية. فهذا الإنسان السوفياتي أضحى وراءه اليوم أكثر من نصف قرن من ثورة ثقافية غايتها خلق الإنسان السوفياتي، وقد مرَّ في القالب التأحيدي للمدارس ولمنظمات الشباب، وكان في طفولته (أوكتوبرياً) ومن ثم عقد حول رقبته منديل الرداء الأحمر، وتلقَّن مبادىء الأخلاق الاشتراكية، والسلوك الاشتراكي، وسيظل مجرى حياته عاملاً على تقوية هذه المبادىء فيه. وهو إذ يصبح يافعاً، ومواطناً، جهدت السلطة في تجهيزه، يعود فجأة إلى السلطة الامتيازية للأب وللأقدمين، وإلى التقاليد.. والتضامن المهيمن للجماعة الثقافية التي يتحدَّر منها.

«طريقة حياة الإنسان الإسلامي هي غالباً وليس دائماً، من جذور دينية. فإن آسيا الوسطى والقوقاس تعاقبت فيها الحضارات والديانات الكبيرة والتقاليد المستمدَّة على مدى العصور.. وقد تمثلت في الإسلام الاتجاهات التي سبقته، وهذه التأليفية تشقُّ في تنويع وقوة التقاليد المتجلِّية حالياً.

«إن الرجل الإسلامي ـ في الاتحاد السوفياتي ـ شاهد بوجوده على أن المثل النموذجي الإنساني الذي كان من المفروض على المجتمع الاشتراكي أن ينشئه بالتربية، لم يوجد، أو هو لا يمكن أن يوجد في أيِّ مكان. ويشهد خصوصاً أنه، إذا كان من الممكن تغيير البنى الاجتماعية، ببذل الثمن المطلوب، فمن الصعب جداً تغيير العقليات»[1]: **﴿فِطْرَةَ اللهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ، ذٰلِكَ الدِّيْنُ القَيِّمُ، وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾**[2].

---

(١) القوميات والدولة السوفياتية، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
وهناك، فضلاً عن المرجع المذكور، كتب أخرى تعالج الموضوع الذي بين أيدينا وأهمها: (التحدِّي الإسلامي لموسكو) لمؤلفه ميخائيل ركوين (الناشر: هرست، لندن) و (الشعوب الإسلامية في الاتحاد السوفياتي) لمؤلفه شيرين أكنير (الناشر: وتلدج كيفن ـ بال).

(٢) سورة الروم، الآية: ٣٠.

الفصل الرابع

الانبعاث وصياغة المستقبل

[١]

إن الصدمة الغربية على عنفها وشراستها وما تتضمنه من بطانة مذهبية وبُعد حضاري، لم تطوِ الإسلام، أو عالمه بعبارة أدق، لم تدفعه إلى الانحناء أو الاستسلام، بل إننا قد نجد ما هو نقيض هذا تماماً: التجدُّد والانبعاث والقدرة على مواصلة العمل بأكبر قدر من الفاعلية.

لكن هذا الذي سنتحدث عنه بعد قليل من خلال قنوات الرؤية الغربية، ليس كل شيء، وسندخل بالتأكيد دائرة الوهم الرومانسي المخدِّر، الذي هو أقرب إلى حالة مرضية غير متوازنة، إن استسلمنا أو أقنعنا أنفسنا بأن الصدمة لم تحدث في عالم الإسلام على مستوى العقدية والارتباطات العقدية، وليس ـ فقط ـ على مستوى الجغرافيا والاستراتيجية والاقتصاد، خسائر أو أضراراً. إن اعتقاداً كهذا، فضلاً عن كونه خطأً علمياً، أو موضوعياً في مجال التعامل مع التاريخ، فإنه، في الوقت نفسه، نوع من خداع الذات، أو دفن الرأس في الرمال، من أجل تصوُّر ألاَّ خطر أو خسائر أو انكسارات هنا وهناك. إنه حلم مرفوض على مستوى التعبير الذاتي، بالشعر والأدب عموماً، عن قدرة الإسلام على المجابهة.. تغنٍّ بأمجاد موهومة لا تعين على الصمود والحركة، وإنما تسوق إلى الاستسلام والسكون، وربما يكون هذا هو هدف بعض الغربيين من إطرائهم الزائد لتاريخ الإسلام أو حضارته، الأمر الذي يذكر باستنتاج معروف

للمفكر الجزائري مالك بن نبي تحدث عنه في محاضرة له بعنوان «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث»[1].

لكن هذا كله لا يمنع من أن نجد، وبوضح تام، كيف صنع التحدي الغربي استجابة ناجحة في كثير من الأحيان، وكيف أدَّت الصدمة إلى التماسك، وكيف جوبهت إرادة الموت والتفكيك والدمار بإرادة الانبعاث والتواصل والحياة.

إن الباحثين الغربيين يلحظون هذا جيداً ويتحدثون عنه، بل إنهم يمدُّون أنظارهم صوب المستقبل لكي يشيروا إلى ما يمكن أن يفعله الإسلام يومها، دون أن تأسرهم اللحظة الموقوتة، فتميل بهم صوب رؤية تشاؤمية إزاء موقف الإسلام في العالم. إنهم ها هنا موضوعيون إلى حد كبير، أعني في هذه النقطة بالذات: النظرة الشمولية التي تتجاوز الحدود الزمنية فلا تصدها عن الرؤية الصائبة واقعة هنا وواقعة هناك، لأن ما وراء الوقائع الراهنة أحياناً إيذان بتمخض قد تتغيَّر به المصائر والمقادير.

إن مارسيل بوازار مثلاً يشير إلى احتمال قيام نهضة مستقبلية في عالم الإسلام تستمد مقوِّماتها «من طابع الرسالة الإسلامية الإجمالي وأثره الحاسم في وجدان المؤمنين» ولكنه لا ينسى أن يشير ـ كذلك ـ إلى أن نهضة كهذه قد تتضمن اليسر والعسر «في آن معاً»، ويعتبر هذه المسألة «بديهية» يتحتم أن «يدركها المسلمون تمام الإدراك»[2].

وبوازار محقٌّ في هذا لأنه ينظر إلى المسألة من جانبيها فلا يسدُّ الطريق أمام احتمالات المستقبل، ولا يمنِّي المسلمين بحلم سهل تصير فيه المعجزة أمراً مشهوداً وهم قاعدون. إنما لا ينسى بوازار أن يعيد تأكيده المرة تلو المرة على أن نهضة كهذه تظل مشروطة ببعدها الديني، ذلك «أن الإسلام الراشد

---

(١) إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص ١١ ـ ١٤.

(٢) إنسانية الإسلام، ص ٧٤.

يرفض فصل الروحي عن الزمني»[1] وبالتالي فإن أية محاولة لبناء نهضة على أساس لاديني سيؤول إلى الفشل لأنه لا يعدو أن يكون تزييفاً على السطح، عملاً مصطنعاً لا يحاول أن يمدَّ جذوره في الأرض فيسهل اقتلاعه.. بينما يظل الإسلام وحده، «بديناميته كفيل بإقامة مجتمعات جديدة»[2]. وما يزيد إسلامية الصياغة المستقبلية للنهضة المنشودة تأكيداً، أن المسلمين، كما يلحظ بوازار «يعون الاضطراب النفساني الذي تعانيه الحضارة الصناعية والمادية، ويثقون في الإمكانات الاقتصادية المستقبلية للدول الإسلامية» ولذا يجدون أنفسهم في الطريق «للحصول على ضمانة ذاتية تسهل لهم اكتشاف أشكال سياسية واقتصادية أصيلة متوافقة مع روح التنزيل بشأن الجماعة، ويكون تطبيقها بالتالي أيسر على صعيد الممارسة العملية»[3].

وبوازار يؤكد أن ليس ثمة أمام الدول الإسلامية «أي خيار بديل لبناء مستقبلها» وأن «ليس على المفكرين المسلمين أن يعدُّوا بناءً «أيديولوجياً» فهذا أمر حاصل، إنما عليهم «أن يخلِّصوا الإسلام من ثقل التقاليد المتراكمة، فيعود كما كان في البدء: تحرير العقل وثورة الفكر الحرِّ وتوطيد الإنسان»[4].

العودة إلى النبع.. ذلك هو المطلوب، دون إنكار ـ بطبيعة الحال ـ للخبرات (التاريخية) العقدية والفقهية الأصيلة التي تشرح وتوضِّح وتلاحق المتغيرات، وهذه بالتأكيد ليست «التقاليد المتراكمة» التي يعنيها بوازار. والمهم أن العودة إلى النبع هي القاعدة والمنطلق، فهناك في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ يمكن أن نجد الإجابة على كل سؤال والتخطيط لكل ما هو كائن وما يمكن أن يكون، على مستوى الروح أو المادة، السماء والأرض، الدين والسياسة معاً «.. إن الإسلام المعاصر، بطموحه وديناميته، في حالة استعادة كاملة لدعوته

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٧٨.
(٢) نفسه، ص ٣٥٥.
(٣) نفسه، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦.
(٤) نفسه، ص ٣٨٥.

ديناً منفتحاً يفرض قيماً جوهرية دائمة. وها هوذا الإسلام الديني يمتد ويشع، والإسلام السياسي يترسَّخ ويتوطد»[١].

ورغم أن القرآن الكريم يمنح المستقبل الإسلامي «ثقة مطمئنة وحافزاً قوياً في وقت معاً» فإن الأمر يبقى «رهناً بما يصنعه المسلمون أنفسهم»[٢] وهذا حق، فبدون ما إضافة الإرادة البشرية إلى المبادىء والمعتقدات فإنه ليس ثمة شيء.. ومراراً يحدثنا القرآن الكريم، ويحذِّرنا في الوقت نفسه، من هذا الانفصال المحزن بين العقيدة والفعل حيث سيقت جماعات شتى عبر التاريخ إلى الدمار، بينما ظلت جماعات أخرى تنتظر حدوث المعجزة دون جدوى. وفي هزيمة أُحُد ـ على سبيل المثال ـ يتساءل المسلمون عن الأسباب فأجابهم كتاب الله: ﴿**أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ: أَنَّى هٰذَا؛ قُلْ: هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ..**﴾[٣].

وستتكرر المأساة، وستظل تتكرر، الآن وفي المستقبل، إذا لم يتحقق الالتحام بين العقيدة والعمل، ولن يكون هناك مستقبل إسلامي، رغم كل ما يعد به كتاب الله سبحانه وأحاديث رسوله [ﷺ] إلاّ بأن تنضاف إرادة المسلمين أنفسهم إلى وعود الله ورسوله.

يمضي بوازار لكي يؤكد النزوع التجاوزي للإسلام الذي لا يقف أو يسكن عند ما هو كائن، بل يمضي نحو الأحسن والأعلى صوب ما يجب أن يكون. إن الإسلام ـ كما يلحظ الرجل ـ يخلق «مثالية حقيقية لأنه خضوع لنظام استعلائي». وعندما يورد بوازار كلمة (حقيقية) مضافة إلى المثالية الإسلامية فإنه يعني ما يقول على وجه التحديد، فإن مثاليات شتى حلم بها مئات الوضعيين وأتباع الأديان المحرِّضين، فلم تتحقق ولم تصنع شيئاً لأنها في الواقع لم تكن

---

(١) إنسانية الإسلام ص ٣٨٨.

(٢) نفسه، ص ٣٨٩.

(٣) سورة آل عمران، الآية: ١٦٥.

«حقيقية». ها هنا حيث «الدينامية» التي «يولِّدها» المناخ الديني في الإسلام، وحيث النزوع الدائم إلى فوق، وحيث «التعبير عن المجتمع ليس تبعاً لما هو عليه وإنما لما يريد أن يكون»[1] كفيلة بأن تقرِّب المثال، أو تقترب منه، فتجعل من معطياته متحققة في العالم، متجذِّرة في الأرض.

ويلجأ بوازار إلى الخبرة التاريخية لكي يؤكد، بل يشدِّد «على صلاحية الإسلام للزمن الراهن» ولكل زمن آتٍ بطبيعة الحال، فإن وراء هذه الخبرة وتلك الصلاحية «قناعة دينية» تحمل «ديمومتها» التي تتجاوز نسبيات الزمن والمكان[2]. وما يلبث بوازار أن يلخص الأمر كله بهذه الكلمات «لسوف يستعيد الإسلام مصيره دون ريب إذا حكمنا عليه من خلال القدرة الخارقة التي أثبتها تاريخياً على التكيف والانبعاث»[3].

أرنولد توينبي يستقرىء ـ أيضاً ـ ما يمكن أن يقوله التاريخ بصدد مستقبل الإسلام، ثم يصدر حكمه «فإذا كان للسوابق التاريخية أي معنى عندنا، وهي إشعاعات الضوء الوحيدة التي يمكن أن نلقيها على الظلمات التي تكتنف مستقبلنا فإنها تنذر بأن الإسلام.. قادر على التأثير في المستقبل بأساليب عدة تسمو على فهمنا وإدراكنا»[4].

كلود كاهن يشير هو الآخر إلى ما يسمِّيه «بالظاهرة» التي «تسترعي الانتباه في كل مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي، ألا وهي قدرة المسلمين على النهوض من كبوتهم، ذلك لأن التاريخ الذي صنعه في بداية الأمر نفر قليل من أناس منعزلين قد أصبح العمل المشترك لمجموعة من الشعوب انتسبت للإسلام على مرِّ الزمن وظلت مخلصة له إخلاصاً مطلقاً»[5].

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٤٣١.
(٢) انظر: المرجع نفسه، ص ٤٢٢.
(٣) نفسه، ص ٤٣٢.
(٤) الإسلام والغرب والمستقبل، ص ٦٠.
(٥) تاريخ العرب والشعوب الإسلامية، ج ١ ص ٤٠٥.

إن ما فعله الأسلاف يمكن أن يفعله الأحفاد، كما يؤكد جورج سارتون، وبذلك «يستعيدون، ثانية، مكانتهم في قيادة العالم»، ولا ينسى سارتون أن يذكِّر بأن مهمة كهذه «ليست أمراً سهلاً» بل لعلَّها تزداد «صعوبة يوماً بعد يوم» لكن الأمر في نهاية التحليل ليس مستحيلاً بل إنه «ممكن»[١]. وبالفعل فلقد «تحرك (الشرق الجامد) أخيراً حتى القرارة القصوى من أعماقه» كما يقول الباحث الأمريكي لوثروب ستودارد «وهو اليوم في أشد ما يكون من الانفعال.. وذلك قائم فيه وبالغ منه أكثر مما يخال الخائل ويتصوَّر المتصوِّر. فالعالم الإسلامي الذي ظلَّت قواه العقلية والروحية هاجعة ما يقرب من ألف سنة، قد أستيقظ مرة أخرى وطفقت قواه تعمل عملها العجيب، وغدا المسلمون يعظمون شأناً من جديد ويعلون منزلة في الأرض»[٢]. فما دام الحافز والمنطلق.. ما دام المرشد والهادي موجوداً بكماله، كما كان يومها، وكما سيكون أبداً، بحكم الوعد الإلهي بحفظ كلمته الباقية في الأرض متمثلة بكتابه الكريم، فإن السكون أو الجمود ليسا سوى حالة عرضية طارئة ستتمخض عنها باستمرار الحركة والانبعاث بمجرد التماسِّ الجاد مع كتاب الله.

لورا فاغليري ترى رأي العين هذه الحقيقة التي كررت نفسها ولا تزال، فتسمِّي جمود المسلمين «مرضاً زائلاً» وهي تلحظه يزول بالفعل لأن المسلمين يجدون أنفسهم، تارة بعد أخرى، مضطرين، وسط ضياعهم، وضياع العالم، إلى العودة إلى كتابهم العزيز «الذي لم يحرِّفه قط لا أصدقاؤه ولا أعداؤه، لا المثقفون ولا الأمِّيون، ذلك الكتاب الذي لا يبليه الزمان، والذي لا يزال إلى اليوم كعهدة يوم أوحى الله به إلى الرسول الأمي آخر الأنبياء حملة الشرائع. إلى هذا المصدر الصافي دون غيره سوف يرجع المسلمون، حتى إذا نهلوا مباشرة من معين هذا الكتاب المقدس فعندئذٍ يستعيدون قوَّتهم السابقة من غير ريب،

(١) الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط، ص ٦٩.
(٢) حاضر العالم الإسلامي، ج ٤ ص ٢٨٢.

وثمة بيِّنات قوية على أن هذه العملية قد بدأت فعلاً»[1].

ويحدِّد ليوبولد ڤايس (محمد أسد) المشكلة التي تواجه المسلمين اليوم بأنها «مشكلة مسافر وصل إلى مفترق طرق: إنه يستطيع أن يظل واقفاً مكانه، ولكن هذا يعني أنه سيموت جوعاً، وهو يستطيع أن يختار طريق المدنية الغربية ولكنه حينئذٍ يجب أن يودع ماضيه إلى الأبد، أو أنه يستطيع أن يختار طريق (حقيقة الإسلام). إن هذه الطريق وحدها هي التي تستميل أولئك الذين يعتقدون بماضيهم وباستطاعتهم التطور نحو مستقبل حيٍّ»[2].

وهذا حق، فإنه ما من أمة في التاريخ قدرت على أن تصوغ مستقبلاً يتسم بالحيوية والفاعلية، إلاّ كان لها في خبراتها العقدية والتاريخية هادياً ودليلاً، وإلا فليس ثمة مستقبل على الإطلاق. وحتى تلك الأمم التي توهمت القدرة على فك الارتباط النهائي بالعقيدة والتاريخ عادت مرغمة بعد رحلة صعبة لم تدم طويلاً لكي تقطر حركتها بالجذور الأكثر إيغالاً وتأثيراً.

ومن خلال خبرته الميدانية بأحوال العالم الإسلامي المعاصر، قدر ڤايس على أن يفصل بين حال المسلمين أنفسهم وبين العقيدة التي ينتمون إليها: «لم يكن عندي أية صورة خادعة عن أحوال العالم الإسلامي، فالسنوات التي قضيتها في تلك البلاد قد أظهرت لي أنه في حين كان الإسلام حيَّاً ما يزال مدركاً في نظرة أتباعه. . كانوا هم أنفسهم مشلولين غير قادرين على أن يحوِّلوا اعتقاداتهم إلى عمل مثمر. ولكن ما همني أكثر من فشل مسلمي اليوم في تطبيق نظام الإسلام إنما كانت إمكانيات ذلك النظام نفسه. لقد كفاني أن أعلم أنه لفترة قصيرة، في أوائل التاريخ الإسلامي، بُذلت فعلاً محاولة ناجحة لتطبيق ذلك النظام، وأن ما بدا ممكناً في وقت ما يمكن أن يصبح ممكناً حقاً في وقت آخر»[3]. فالنظام

(١) دفاع عن الإسلام، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.
(٢) الإسلام على مفترق الطرق، ص ٨٥ ـ ٨٦.
(٣) الطريق إلى مكة، ص ٣٢٣.

الإسلامي يحمل إمكانياته الأبدية على الانبعاث، والتاريخ الإسلامي الذي قدَّم لنا نموذج محاولة ناجحة لتطبيق النظام قادر على أن يفعل مرة أخرى بمجرد توفر الشروط واستكمال الأسباب. إن ما يقوله ڤايس هنا يذكرنا بما سبق وأن أكده بوازار، وتوينبي وكاهن وسارتون.. وهو يخلص إلى القول «بأن الحنين والشوق إلى البعث الديني والسياسي في روح الإسلام الحقيقية.. لا يمكن أن يُقضى عليهما في قلوب الشعوب الإسلامية»[١].

إنها إذن ظاهرة أبدية لا يمكن أن تختفي أو تغيب رغم ما قد يتوهمه البعض ـ لسبب أو آخر ـ من غيابها، لكن الواقع الذي نشهده جميعاً بأم أعيننا يؤكد جانب الحضور الدائم للظاهرة الفذة. وهكذا يقول كامبغماير: «أستطيع أن أؤكد أن البلاد الناطقة بالضاد.. ستلعب دوراً غاية في الأهمية وربما كان دوراً حاسماً.. ونهضة الإسلام في هذه البلاد أمر واقع لا سبيل إلى ردِّه.. ولن يقوى أحد على إيقافها لأنها الأساس الذي يحتاج إليه الناس لتقوم عليه نهضتهم الوطنية.. وسيحدث مثل هذا الأثر في الأصقاع الأخرى من العالم الإسلامي.. ولن يقوى الانحلال السياسي على تغيير شيء من خصائص الحاجات الوطنية والدينية العامة»[٢].

يعود كامبفماير لكي يؤكد ثانية وجود «نهضة إسلامية قوية، خلقية ودينية واجتماعية» في «الشرق العربي» وأنها «ستكون أساس الحياة الجديدة» وأنه ليس ثمة أمام الشعوب الإسلامية «إلاَّ أحد أمرين: إما النهضة الإسلامية وإما المادية والفساد الخلقي» ويتساءل: «أيهما خير للشعوب الإسلامية؟»[٣].

ولقد قدمت العقود التالية إجابة على سؤاله، فلقد جرَّبت هذه الشعوب، أو سيقت بعبارة أدق، ومن حيث لم تختر أو تريد، إلى المادية والفساد

---

(١) الطريق إلى مكة، ص ٣٣٣.

(٢) وجهة الإسلام، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣) نفسه، ص ١٠٢.

الخلقي، فماذا جنت غير مزيد من الشقوة والتفكك والخضوع؟.

لقد كان هذا المصير، إذا أردنا الحق، بمثابة عدوان مرسوم ضدَّ الشعوب الإسلامية، لكنه ـ كما يلحظ كامبفماير ـ لم يأتِ بنتيجة حاسمة في ردِّ المسلمين عن دينهم، بل على العكس فإنه ما زاد هذا الارتباط إلاَّ قوَّة»[1]. فلكل فعل رد فعل يساويه في القوة ويخالفه في الاتجاه، وكل تحدٍّ سيلقى الاستجابة التي تعرف كيف تضع الأمور موضعها الحق، قصر الوقت أم طال. وها هي ذي العقود الأكثر حداثة من تاريخنا المعاصر تؤكد صدق مقولة الباحث المذكور، فإنه ليس ثمة شيء في العالم أو قوة في الأرض يمكنها «أن تردَّ المسلمين عن دينهم»[2].

وغير كامبفماير كثيرون، وقد يكفي أن نتذكر بعض استنتاجاتهم بإيجاز.

لوبون يؤكد أن الزمن الذي أصاب بالدثور والاضمحلال حضارة العرب أُسوة بالحضارات التي سبقتها «لم يمسَّ دين النبي الذي له من النفوذ (اليوم) ما له في الماضي، والذي لا يزال ذا سلطان كبير على النفوس، مع أن الأديان الأخرى التي هي أقدم منه تخسر كل يوم شيئاً من قوَّتها»[3]. وهو يعود لكي يؤكد بأن «تأثير دين محمد في النفوس أعظم من تأثير أي دين آخر..»[4]. هذا التأثير الذي يؤكده شاخت فيما يسميه «القانون الديني» أو التشريع الذي يستمد حيثياته من العقيدة، والذي يتصف بالعمق، وبما يملكه من «سلطان روحي متأصل» والذي يمتد لكي يغطي سائر الأنشطة الحيوية بما فيها «السياسة والاقتصاد»[5].

وهو تشريع يلحظ سير هاملتون گب مدى «احترام» المسلمين له وأنه «لا

(١) وجهة الإسلام، ص ١٠٣.
(٢) نفسه، ص ١٠٣.
(٣) حضارة العرب، ص ١٢٦.
(٤) نفسه، ص ٤١٧.
(٥) الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية، ص ١١٩.

يزال لبَّ التفكير الاجتماعي الإسلامي» وأن «الإبقاء عليه يرتبط به بقاء الإسلام أو زواله من حيث هو نظام مؤثِّل»[1]. وانطلاقاً من هذه الحقيقة فإنه «ليس بين البلاد الإسلامية ـ كما يؤكد گب ـ بلدٌ يعلن عن رغبته الصريحة في الاستغراب أو (التغرُّب) باستثناء البلاد التركية، ولكن هذه أيضاً لا تعلن عن رغبتها اليوم بتلك الثقة التي أعربت عنها منذ عشرين سنة (زمن الكمالية)، وفيما عدا هذا الاستثناء الضعيف يغلب على أبناء العصر من المسلمين، الذي ينقمون على مساوىء العصر الحاضر أن يحمِّلوا الغرب أوزار هذه المساوىء ولا يعلقوا آمالهم في الإصلاح بمشابهة الغرب والاقتداء بأممه في جملة أحوالها»[2].

أي، وبإيجاز تام، فإن صياغة المستقبل المرتجى إنما تقتبس خطوطها وملامحها من الرؤية الإسلامية، على الأقل على مستوى المطامح والآمال، رافضة مقاربة المنظور الغربي للحياة أو التشبُّه به أو الاقتداء بأممه، وهو موقف مغاير تماماً لما سعى الغربي نفسه إلى أن يفرضه على عالم الإسلام زمن الصدمة الاستعمارية، ولكن يبدو أن المحاولة آلت إلى الإخفاق.

لوتورنو يلحظ «أن الانطباع الأول الذي يتركه الإسلام في نفوسنا أنه ذو حيوية عظيمة» وهو يتابع الظاهرة في الأرض المغربية التي عايشها حيناً من الدهر، ويعرفها جيداً. إنه يجد كيف أن الإسلام قد طبع المغرب «بطابعه العميق. . وأن الجوامع والمساجد والمباني الدينية عامة كثيرة العدد جداً، وأن أفراد الناس يستخدمون باستمرار في أحاديثهم عبارات يرد فيها اسم الله تعالى. . وإننا نجد في أحاديثهم مقتبسات كثيرة من آيات القرآن الكريم ومن الأحاديث النَّبوية الشريفة، وأن مظاهر التديُّن الجماعي تبدو غالباً على جانب كبير من الروعة، كالصلوات اليومية في الجوامع، وصلاة الجمعة والصلوات العامة في الهواء الطلق أيام الأعياد والحج، ولعل فوق هذا كله صيام شهر رمضان،

---

(١) دراسات في حضارة الإسلام، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.
(٢) الشرق الأدنى الإسلامي (عن العقاد: ما يقال عن الإسلام)، ص ٦١.

وأخيراً لا يزال الشعور الإسلامي لصيقاً. .»[1].

ثم هو يجمل ملاحظاته في الاستنتاج التالي: «إن الغالبية العظمى من مسلمي شمال أفريقيا دقيقون في اتباع أحكام الشريعة دقة عظيمة بحسب معرفتهم بها»[2] وإذا كانت السلطة الفرنسية الصليبية الاستعمارية قد رمت بثقلها على مدى قرن ونصف لتغيير اتجاه الظاهرة ولوي عنقها فإنها لم تقدر، بينما قدرت، إلى حد ما، بعض القيادات المحلية، في مرحلة ما بعد الاستعمار، من إنجاز شيء مما أراده الاستعمار نفسه. ومع ذلك وقياساً على التطلعات الإسلامية الأكثر حداثة، فإن الأمر لم يعْدُ أن يكون جملة اعتراضية في سياق تاريخي ملتحم، صابر، طويل، لم يكن المرابطون والموحدون والسنوسيون. . ولم يكن الجزائري والخطابي والمختار وحركة العلماء وجبهة التحرير الجزائرية سوى حلقات في خطَّة المكافح الذي يبدأ بطموح عقبة بن نافع لاجتياز بحر الظلمات، وبعبور طارق بن زياد المضيق الفاصل بين أفريقيا وأوربا، وبإيغال الدعاة والمعلمين الكبار في عمق أفريقيا السوداء ويستمر بعدها متدفقاً، بالحيوية نفسها، بالطموح ذاته، بالالتزام المتفاني بعهد الله ورسوله ﷺ، وبالوفاء الذي يشع نقاءً لذكرى الآباء والأجداد.

في كتاب (وعود الإسلام) لروجيه غارودي نلحظ بعداً مستقبلياً، كما يبدو واضحاً من العنوان، من ثم فإن الكتاب كله يمثل شهادة لما نحن بصدده: الانبعاث، والصيرورة، والقدرة المدهشة على المشاركة في صياغة الزمن الآتي (وهذه المسألة سنفرد لها المقطع الأخير من هذا البحث).

ونحن كمسلمين نعرف أن للإسلام وعوداً، وهي معرفة تبلغ لدينا بالتأكيد مستوى اليقين، بل إننا لو تمعَّنا في نسيج هذا الدين وأعملنا فكرنا في طبيعة رؤيته للحياة لرأيناه، بشكل من الأشكال، عقيدة مستقبلية لأنها تجعل، أو

---

(١) الوحدة والتنوُّع في الحضارة الإسلامية، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(٢) نفسه، ص ٣٥٨.

تحاول أن تجعل، الحياة البشرية مشروعاً حركياً متواصلاً، يسعى باستمرار لجعل العالم أكثر صلاحية للإنسان. . أشد تناغُماً وانسجاماً مع دوره المرسوم في الكون. . إن هذا بالتأكيد يتضمن صيرورة ترفض السكون على الراهن وتتحرك دوماً باتجاه مستقبل تتجلى فيه قيم الإسلام أكثر فأكثر.

أيضاً، فإننا لو حاولنا أن نختبر تاريخ الإسلام، أي انعكاسه في الزمن والمكان، فإننا سنرى هذه الحقيقة رأي العين. وليست الحضارة الإسلامية بنموِّها المتزايد، والتشريع الإسلامي بغناه، وديناميته، سوى تعبيرين فحسب، عن هذا التوجه المستقبلي للإسلام، وعن الوعد الذي يمنحه للأمم التي تعمل وفق منهاجه، ويعينها على التحقُّق به.

نحن كمسلمين نعرف هذا جيداً، لكن أن تجيء الشهادة على يد مفكر كان إلى وقت قريب خارج دائرة الإسلام، وخبر جيداً معظم المذاهب والأديان خارج هذه الدائرة كذلك، وبلغ مرتقى صعباً في ساحة الماركسية فكراً وتنظيماً. . فإن المسألة تختلف.

ومهما يكن من أمر فإننا سنؤشر هنا ـ بإيجاز ـ على بعض ما يراه الرجل في هذا المجال، ثم لن نلبث أن نعود إليه ثانية في ختام المقطع الأخير من هذا البحث لنعاين جانباً من معطياته عن أوجه المشاركة العالمية للإسلام واحتمالاتها المتعددة حيث تنصب معظم مادة كتابه المذكور.

إن غارودي يلحظ منذ البدء أن «الوعي اليوم بما ندين به للإسلام» ليس مسألة أكاديمية لأغراض الدراسة والتحليل النظري. . ليس أيضاً حلماً نتلذَّذ به لما يمكن أن يقدمه للمستقبل. . إنما هو فعلٍ ملتزم يكافح ويبدع من أجل المستقبل. إن هذا الوعي «ليس قط من تخصُّص مؤرخ، أو تلذُّذ حالم» ولكنَّه «مهمة عامل ملتزم، مناضل ومبدع للمستقبل»[1]. فهو فعل متواصل يستهدي ببرنامج عمل مرسوم، ويكافح من أجل مستقبل أكثر عطاءً وإبداعاً. فهو ـ أي

(١) وعود الإسلام، ص ٢٢.

الإسلام ـ «يحمل بذور تغيير جذري على مستوى الإنسانية»[1]، وبالتالي فإن «بعثه هو بعث للإنسانية بأكملها» ما دام أنه في ماضيه ساهم في تشكيل «فترة مجيدة مشرقة في الملحمة البشرية»[2]. باختصار، فإن المسألة ليست مسألة الإسلام وحده «إنها قضية مستقبلنا، قضية مستقبل جميع البشر»[3]. ومن ثم فإن كتاب (وعود الإسلام) «ليس كتاباً في التاريخ» كما يقول مؤلِّفه «لكنه اقتراب جديد من الإسلام ومن وراء الإسلام. . كقوة حية، ليس فحسب في ماضيه، وإنما في كل ما يستطيع أن يسهم به اليوم في ابتكار المستقبل»[4].

[٢]

والآن، فلعل واحدة من أبدع ما تحدث به الغربيون عن حاضر الإسلام ومستقبله إنما هي معطياتهم بصدد هذه المسألة التي يسميها غارودي «ابتكار المستقبل». . ما الذي يمكن للإسلام أن يفعله أو يقدمه للعالم مستقبلاً؟ ما هي طبيعة الدور الذي يستنتج الغربيون أن بمقدوره أن يمارسه في بناء العالم؟.

يجب أن ننتبه منذ البدء إلى أنهم يتخيَّلونه، أو يريدونه على أحسن تقدير، عالماً تصوغه سائر العناصر الإيجابية من المذاهب والنظريات والأديان كافة، أي أن بمقدورنا أن نتصوَّر ـ على سبيل المثال ـ إمكان أخذ المحبة عن المسيحية، والتوحيد عن الإسلام، والعدل عن الشيوعية، واحترام قيمة الإنسان عن الحضارية الغربية، وشيء آخر عن اليهودية وقيمة خامسة أو سادسة عن البوذية. . الخ، وصهرها في بوتقة واحدة لكي يخرجوا على الناس بعقيدة أو مذهب جديد يمكن أن يكون صالحاً تماماً للعالم في مستقبله القريب أو البعيد، كتلك الديانة الرباعية التي اقترحها برنارد شو في «العودة إلى ميتوشالح» أو

(١) وعود الإسلام، ص ١٥٦.
(٢) نفسه، ص ١٧٩
(٣) نفسه، ص ١٨٧.
(٤) نفسه، ص ١٨٧.

غيرها من محاولات اليوتوبيين والحالمين.

أما المسلم الجاد فإنه يريده على وجه التحديد «عالماً إسلامياً». لا يريده أو يحلم به فحسب، وإنما هو ملزم بأمر الله ورسوله بالسعي لتحقُّقه في الأرض، ما دام الإسلام، ولا شيء غيره، يمكن أن يصوغ العالم المرتجى.. الإسلام بتفرُّده وتميزه وتصوراته الشمولية، وبقدرته على مجابهة سائر الصيغ والمتغيرات وجعلها تنطوي في نسيجه العام ورؤيته للكون والحياة.. الإسلام المكتفي بذاته والذي هو ليس بحاجة أساساً لاستضافة أية أجسام غريبة عن تكوينه ونبضه.

صحيح أنه، باعتباره الدين السماوي الأخير، قد تضمن ـ بالضرورة ـ قيماً وعناصر من جوهر الأديان التي سبقته، وصحيح أنه ـ على المستوى التشريعي لا العقدي ـ يمكن أن يأخذ ويقتبس ما ينسجم ورؤيته من المذاهب الأخرى، لكنه كعقيدة، كمنظور شمولي للحياة، لا يمكن ـ بحال ـ أن يتقبل أية إضافة خارجية، كما لا يمكن في الوقت ذاته أن يوافق على الاندماج في مذاهب وأديان أخرى بحجَّة المشاركة في صياغة عالم أكثر ملاءمة لمستقبل الإنسان. إن أي تحرك صوب أحد هذين الاتجاهين، أية خطوة نحوهما سوف تؤول في نهاية الأمر إلى ضياع الإسلام أو تخلِّيه عن شخصيته الفاعلة، لأنها، حتى منذ البدايات الأولى التي لا تكاد ترى تعني اعترافه الضمني بأحقية وسلامة الأديان والمذاهب الأخرى، بكل ما تتضمنه في أسسها العامة من تناقض مع بداهات الإسلام نفسه، وبالتالي فهي تعني التنازل ببساطة عن تفوُّقه الذي يمنحه مبرِّر استمراره، بل مبرِّر نزوله ابتداء.

ومهما يكن من أمر، فإنه إذا كان هذا هو الوجه السلبي لمعالجات الغربيين للمشاركة الإسلامية في مستقبل العالم، فإن ثمة وجهاً إيجابياً يتمثل في أن استنتاجاتهم لهذا الخصوص تجيء كاعتراف حرٍّ، مدعم بالقناعات العقلية وموثق بالمزيد من الرؤى المقارنة، لما يتضمنه هذا الدين من قيم وخصائص

متميزة وفعالة يمكن أن تمارس دورها في صياغة مستقبل الإنسان.

فهل يستطيع أحدٌ ـ مثلاً ـ أن ينكر البعد الإيجابي في قول دوكلاس آرشر من أنه «لو أُحسن عرض الإسلام على الناس لأمكن به حلُّ كافة المشكلات، ولأمكن تلبية الحاجات الاجتماعية والروحية والسياسية للذين يعيشون في ظل الرأسمالية والشيوعية على السواء. فقد فشل هذان النظامان في حلِّ مشكلات الإنسان.. أما الإسلام فسوف يقدم السلام للأشقياء، والأمل والهدى للحيارى والضالين. وهكذا فالإسلام لديه أعظم الإمكانات لتحدِّي هذا العالم وتعبئة طاقات الإنسان لتحقيق أعلى مستوى من الإنتاج والكفاية»[1].

إن الرجل ها هنا يؤشر على ثلاث من ميزات الإسلام الأساسية، وهي الميزات التي يفتقدها العالم الحديث والتي يمكن أن تمارس دورها في مستقبله: الشمولية، والوسطية، والقدرة على الاستجابة للتحديات.

ونحن نستطيع أن نتابع هذه القيم وغيرها في التحليل القيِّم للمشرِّع الدولي الفرنسي المعاصر: مارسيل بوازار، وخبير العلاقات الدولية، وهو يتحدث عن مشاركة الإسلام العالمية. إن هذا الدين في تحليل المفكر المذكور، «يعود إلى الظهور في العالم المعاصر بوصفه أحد الحلول للمشكلات التي يطرحها مصير الإنسان والمجتمع..»[2]. ولطالما أعرب بوازار عن اقتناعه «بأن في وسع العالم الإسلامي ـ من بين عوالم أخرى ـ أن يقدم مشاركة أساسية في تكوين المجتمع الدولي المرتقب»[3]، وأنه «يبدو أحد العوامل الممكنة الهامة في الإنسانية العالمية الحديثة، وهو مستمر في البحث عن الأشكال الكفيلة بالتعبير بصورة ملائمة عن تطلعاته»[4]. والمسلمون، كما يؤكد الرجل «لا يشكُّون على الإطلاق في أن التعاليم المنزلة والقيم المراكمة عبر العصور،

---

(١) رجال ونساء أسلموا، ٥/ ٥٧.

(٢) إنسانية الإسلام، ص ٤٣١.

(٣) نفسه ص ٤٣٩.

(٤) نفسه، ص ٣٨٧.

كفيلة بتقديم حل لمعضلات المجتمع المعاصر بإعادة بناء مؤسسات الإسلام السياسية وإنعاش أصالته الخلاَّقة. ويبدو أن (الإسلام) يشكل أفضل الوسائل الممكنة لإعادة بناء مجتمع ما بعد الاستعمار، وتلك هي دعوته الروحية والسياسية والدولية الحقيقية»[١].

يواصل بوازار تحليله فيشير إلى «أن الإسلام دين حي ودايناميي يحاول إيجاد مجلى لقوّته الداخلية للاشتراك في الحياة الدولية المعاصرة، وفي مساهمته أن تكون جوهرية، لا لأنه يملك فقط تجربة عمرها أربعة عشر قرناً في العلاقات بين الشعوب، بل لأنه ينقل ـ كذلك ـ رؤية أخلاقية للغاية من القانون الدولي معتبراً أن الإنسان في التحليل الأخير رعية من رعايا النظام وهدف أخير من أهدافه»[٢].

وهنا، بصدد البعد الأخلاقي لمشاركة الإسلام العالمية، لم يفت بوازار أن يشير إلى أن التقدم العلمي المادي لا يكفي وحده ما لم تضبطه القيم الخلقية فتوجهه بالتالي لصالح الإنسان. ومن خلال هذه الرؤية الأخلاقية للنشاط المادي يمكن للإسلام «أن يؤدي دوراً حقيقياً في تنظيم العالم المعاصر» عندما يتقدم إليه «بمفهومه السامي للقيم الخلقية»[٣]. ومن بين هذه القيم ذات الطابع العالمي أو الدولي: الحلُّ الإسلامي لمشكلة الأقليات، ذلك الذي تصان فيه حرية الاختيار وتضمن حمايته «عن طريق احترام الشخصية والتسامح في معتقده»، هذا الحل الذي «يبدو فكرة حديثة بل مثلاً أعلى خالداً» والذي يمكن أن يؤثِّر «على نموِّ الوجدان العالمي» ويساهم «في إنشاء الحق الدولي»[٤].

ومن بين القيم العالمية أيضاً «مناداة الإسلام بأنظمة عالمية لقيادة النزاعات المسلَّحة» و«مفاخرته بأنه لم يعرف قط الإبادة الجماعية، ولا معسكرات

---

(١) إنسانية الإسلام، ص ٣٣٠ ـ ٣٣١.
(٢) نفسه، ص ٤٢٦ ـ ٤٢٧.
(٣) نفسه، ص ٣٦٩.
(٤) نفسه، ص ٢١٢.

الاعتقال» إنه «ما يزال يملك في الوقت الحاضر اعتدالاً وحكمة يمكنه أن يجعل الإنسانية تفيد منهما. .» وباختصار «فإن القانون الدولي الإسلامي يستند إلى مبادىء خلقية متينة تطمح إلى تخطي الواقع البشري اليومي»(١)، وما دامت «القيم التي يعبِّر عنها القرآن لا تزال هي هي، كما لاتزال قادرة على أن تسهم في بناء عالم أكثر إنسانية»(٢)، فإن الإسلام، مدعوٌّ دائماً «إلى ممارسة تأثير متزايد على العلاقات الدولية في المستقبل»(٣).

وأهمية المشاركة الإسلامية تبدو أيضاً في نظر بوازار في التوازن الذي يمنحه الإسلام، بما أنه تعبير عن روح ديني، لمسيرة المجتمع البشري بين التقدم المادي (التقني) وبين المطامح الروحية والإنسانية عامة، خاصة وأن «الانخراط في المجتمع التكنولوجي، والمواجهة بين الإسلام والثورة التقنية لا تدفع المسلم إلى إنكار موقفه الديني، بل إلى تعميقه أمام العالم وأمام الله، متوجِّباً عليه. . محاولة إدراك الإمكانيات بشكل أفضل في إطار إسلامي شامل. .»(٤).

إن بوازار يضع يده ها هنا على واحدة من أهم خصائص الرؤية الإسلامية للنشاط الحضاري. إنها معادلة التوازن الملحّ والمطلوب بين الديني والدنيوي، بين السماء والأرض، وبين الروح والجسد، فليس ثمة إيمان متحقَّق في واقع الحياة إن لم يعبِّر عن نفسه في إطار نشاط تتداخل فيه وتتوحد وتتناغم سائر الثنائيات. . والمواجهة بين الإسلام والثورة التقنية بالتالي، ليست مواجهة أضداد متقابلة، بل هي مقاربة واحتواء وتوظيف للقدرات والإمكانات التقنية من أجل خلق حياة إسلامية أكثر أصالة وتقدماً. إن القناعة الدينية كما يستنتج بوازار «تفرض نفسها حكماً مطلقاً على كل المستويات، ولا يمكن بدونها، أو بالحري

(١) إنسانية الإسلام ص ٢٩٥.
(٢) نفسه، ص ٢١٣.
(٣) نفسه، ص ١٧١.
(٤) نفسه، ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

على النقيض منها، مواجهة أي تغيير اجتماعي ولا أي تجديد مادي»[1].

وهذا الارتباط المحتوم بين الدين والتكنولوجيا في المنظور الإسلامي لا يعني البتة أن حضارة الإسلام ستقود «تطورها داخل إنبيق» وبمعزل عن العالم، بل على العكس تماماً، فإن هذه الحضارة «المتسامحة والمنفتحة بشكل طبيعي، تتطلع إلى العمل بصفة شريك فعَّال في الحياة الدولية..»[2]، ويكفي أن نتذكر الجنوح المادي الذي تعانيه حضارة الغرب، يكفي أن نفكر في احتمالاته المنذرة بالخطر، المتوعدة لأماني الإنسانية، ولإنسانيته ذاتها، لكي نعرف أن دخول الإسلام إلى الساحة وإعادته الأمر إلى نصابه بتحقيق التوازن المطلوب ليس مجرد مشاركة فعالة، وإنما هو عملية إنقاذ للوضع البشري المنحرف عن الصراط والمؤذن بالدمار.

وإذ يؤكد بوازار ما يقدمه القرآن الكريم في هذا السياق من «ثقة مطمئنة وحافز قوي في وقت معاً» فإنه يحذِّر من «أن إسلام المستقبل ودوره في العلاقات الدولية» لا تجيء به الأماني والأحلام، إنما هو «رهن بما يصنعه المسلمون أنفسهم»[3]، وهذا حق، فما دام المسلمون قاعدين، ما داموا دون مستوى الفعل والتوتر والإرادة، فإن مشاركتهم لا تعدو أن تكون مجرَّد خيال يلوح في الأفق البعيد، فكيف بهم إذا أرادوا تجاوز المشاركة إلى ما هو أبعد وأشد تعبيراً عن طموح الإنسان نفسه، ألا وهو إعادة صياغة العالم بما يريده الله ورسوله؟.

وما قاله بوازار عن احتمالات الدور التوازني للإسلام في مستقبل العالم، وما يمكن أن تفعله القاعدة الدينية للإسلام والتزاماته الأخلاقية في ضبط وتوجيه الصيرورة الحضارية لصالح الإنسان، يمكن أن نلحظه، كذلك، لدى ليوبولد

---

(١) إنسانية الإسلام ص ٣٨٨.

(٢) نفسه، ص ٣٨٨.

(٣) نفسه، ص ٣٨٩.

ڤايس (محمد أسد)، وبمزيد من التفاصيل والمقارنات. إنه يؤكد منذ البدء على أنه «ليس ثمة علامة ظاهرة تدل على أن الإنسانية ـ مع نموِّها الحاضر ـ قد استطاعت أن تشبَّ عن الإسلام، بل إنها لم تستطع أن تخلق نظاماً خلقياً أحسن من ذلك الذي جاء به الإسلام. إنها لم تستطع أن تبني فكرة الإخاء الإنساني على أساس عملي كما استطاع الإسلام أن يفعل حينما أتى بفكرة القومية العليا: (الأمة). إنها لم تستطع أن تشيد صرحاً اجتماعياً يتضاءل التصادم والاحتكاك بين أهله فعلاً على مثال ما تمَّ في النظام الاجتماعي في الإسلام. إنها لم تستطع أن ترفع قدر الإنسان، ولا أن تزيد في شعوره بالأمن ولا في رجائه الروحي ولا سعادته. ففي جميع هذه الأمور نرى الجنس البشري في كل ما وصل إليه مقصِّراً كثيراً عما تضمنه المنهاج الإسلامي: فاين ما يبرِّر القول إذن بأن الإسلام قد ذهبت أيامه؟ أذلك لأن أسسه دينية خالصة، والاتجاه الديني زي غير شائع اليوم؟[1] ولكن إذا رأينا أن نظاماً بُني على الدين قد استطاع أن يقدم منهاجاً عملياً للحياة أتم وأمتن وأصلح للمزاج النفساني في الإنسان من كل شيء آخر يمكن للعقل البشري أن يأتي به من طريق الإصلاح والاقتراح، أفلا يكون هذا نفسه حجة بالغة في ميزان الاستشراف الديني؟»[2].

يعود ڤايس في كتابه الآخر «الطريق إلى مكة» إلى تأكيد ملاحظاته السابقة فيشير إلى أننا «قد نكون، نحن المحدثين، بحاجة إلى تلك الرسالة بأكثر مما احتاج إليها الناس في أيام محمد ﷺ. إنهم كانوا يعيشون في بيئة أبسط كثيراً من بيئتنا نحن، وكانت مشاكلهم ومصاعبهم أسهل حلاً وأيسر إلى حدٍّ كبير. لقد كان العالم الذي كنت أعيش فيه أنا ـ كل ذلك العالم ـ يترنح بسبب من فقدان أي اتفاق على ما هو خير وما هو شر روحياً، وبالتالي اجتماعياً واقتصادياً أيضاً. إنني لم أكن أؤمن بأن الإنسان الفرد كان بحاجة إلى «الخلاص» ولكنني كنت

---

(١) كان ذلك في عشرينيات هذا القرن، حيث يتحدث المؤلف، أما الآن فإن الأمر يختلف تماماً، بعد إذ قلبت الصحوة الإسلامية كل المعادلات العتيقة.

(٢) الإسلام على مفترق الطرق، ص ١١٢ ـ ١١٣.

أؤمن فعلاً بأن المجتمع الحديث كان بحاجة إلى الخلاص. لقد شعرت، أكثر من أي وقت مضى، بأن عصرنا هذا كان بحاجة إلى أساس أيديولوجي.. إلى إيمان يجعلنا نفهم بطلان الرقي المادي من أجل الرقي نفسه، ومع ذلك يعطي الحياة الدنيا حقَّها، إيمان يبين لنا كيف نقيم توازناً بين حاجاتنا الروحية والجسدية وبذلك ينقذنا من الهلاك الذي نندفع إليه برعونة وتهوُّر»[١].

إن القضية ـ بإيجاز ـ هي أن يكون للحياة البشرية معنى أكبر وأعمق من مجرَّد التكاثر بالأشياء، وأن على المسلمين إذا أرادوا ـ بحق ـ أن يقوموا بدورٍ في المستقبل، ألاّ يسمحوا للأشياء بأن تجرَّهم بعيداً عن جذورهم الروحية وقيمهم الأخلاقية التي منحهم الإسلام إياها «فلو أنهم احتفظوا برباطة جأشهم وارتضوا الرقي وسيلة لا غاية في ذاتها إذن لما استطاعوا أن يحتفظوا بحرِّيتهم الباطنية فحسب، بل ربما استطاعوا أيضاً أن يعطوا إنسان الغرب سرَّ طلاوة الحياة الضائع»[٢].

لقد اندفع الغرب بعين واحدة، وبمرور الوقت أخذ يفقد قدرته على إبصار كل ما هو روحي أو أخلاقي. وبما أن هاتين القيمتين ترتبطان بالوجود البشري ارتباطاً صميماً، بل إنهما هما اللتان تميزانه عن بقية الخلائق والموجودات، فإن التقدم المادي الذي يمضي بعيداً عنهما لن يخدم الإنسان في نهاية الأمر، ولن يأمن عواقب الاندفاع الذي لا تضبطه قيم، ولا توجِّهه معايير، ولسوف تكون النتائج في المستقبل أشد خطراً لأن التراكم المادي يتزايد بحسابات مذهلة لمتوالية هندسية، ويبعد أكثر فأكثر عن أيما كابح أخلاقي أو استبصار روحي لمغزى الحركة ومعناها الأخير. ومن ثم فإن أحداً لا يمكن أن يتهم مؤرِّخاً كجورج سارتون، غرق في دراسة تاريخ العلوم حتى شحمة أذنيه، بالمبالغة وهو يحكم على «التقدم المادي الخالص» بأنه أمرٌ «مدمِّر» وأنه «ليس تقدماً على

---

(١) الطريق إلى مكة، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢) نفسه، ص ٣٧٦.

الإطلاق بل تأخر أساسي» ذلك «أن التقدم الصحيح ـ ومعناه تحسين صحيح لأحوال الحياة ـ لا يمكن أن يبنى على وثنية الآلات، ولا على العتلات، ولكن يجب أن يقوم على الدين وعلى الفن، وفوق ذلك كلِّه على العلم، على العلم الخالص، على محبة الله، على محبة الحقيقة، وعلى حب الجمال وحبِّ العدل، وهذا يبدو لنا جلياً حينما نلقي نظرة واحدة إلى الوراء. . إن ما نراه واضحاً هناك يجب أن يكون واضحاً أيضاً حينما نمدُّ نظرنا إلى الإمام فيهدي خطانا إلى المستقبل»[1].

المدنية، كما يؤكد سارتون «ليست مرضاً، ولكن من الممكن أن تنقلب شرّاً وفساداً»[2]، وذلك بمجرد أن تفقد بطانتها الروحية وتتنازل عن ضوابطها الأخلاقية فتغدو مجرد محاولة للتكاثر المحض لا هدف لها ولا مغزى. ثم إن المدنية ليست حكراً على بيئة دون أخرى، إنها بتعبير سارتون «ليست شرقية ولا غربية، وليس مكانها في واشنطن أكثر مما هو في بغداد، إنها يمكن أن تكون في كل مكان فيه رجال صالحون ونساء صالحات يفهمونها ويعرفون كيف يستفيدون منها من غير أن يسيئوا استعمالها. والشرق الأوسط كان مهد الثقافة، ومنه جاءت أسباب إنقاذ العالم في أثناء العصور الوسطى حينما بدأ الستار الحديدي في أوربا يشطر العالم شطرين: الأرثوذكس والكاثوليك. وها نحن اليوم ننظر إلى ماضي الشرق الأوسط بعين من عرفان الجميل، ثم نرنو إلى مستقبله بعين من الأمل الحلو»[3]. وليس ذلك بالأمر المستحيل، كما قد يتوهم البعض، فإن «شعوب الشرق الأوسط قد سبق لها أن قادت العالم في حقبتين طويلتين، طوال ألفيْ سنة على الأقل قبل اليونان، ثم في العصور الوسطى مدة أربعة قرون على الأقل. من أجل ذلك ليس ثمة ما يمنع تلك الشعوب من أن تقود العالم ثانية في

(١) الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط، ص ٧٢ ـ ٧٣.
(٢) نفسه، ص ٧٤.
(٣) نفسه، ص ٧٤ ـ ٧٥.

المستقبل القريب أو البعيد»[١].

ولن يكون تسلُّم زمام القيادة من خلال قدرات يصعب التفوُّق فيها على الخصم، بطبيعة الحال، إنما بالتحقُّق بشيء كبير لا يملكه الخصم أو يعرف عنه شيئاً. بعبارة أخرى، فإن العلم المادي الصرف لن يجعل الغرب يخلّي الزمام لمن هم أقل شأناً في ميادينه كافة، ولكنها العقيدة التي تحتوي العلم وتمنح المسيرة البشرية المغزى والهدف.. تعيد إلى الغربيين أنفسهم ما فقدوه: «سرَّ طلاوة الحياة الضائع» إذا استعملنا عبارة ليوبولد ڤايس.

ويشير فيلويز، ضابط البحرية البريطاني الذي انتمى إلى الإسلام، إلى البيانات التي نشرتها الصحف والتي تفيد «أن الفلاسفة والكتاب في الغرب يزعمون أن الأديان المعاصرة قد أصبحت بالية عتيقة ولا بدّ من التخلُّص منها» ويعقب على هذا بأنه إنما «يبين مقدار التشاؤم الذي تعاني منه جمهرة الكتاب الغربيين بسبب ما يلاقونه من تعقيدات وغموض في ديانتهم النصرانية. لكن هؤلاء يرتكبون خطأ، فالإسلام الذي يمثل الإجابة الكاملة الوحيدة، لا يزال قائماً وعلى استعداد لأن يكون البديل، وهو جاهز لذلك»[٢].

وتؤكد جميلة قرار، التي اعتنقت الإسلام هي الأخرى، أن هذا الدين «هو في الحقيقة حركي» وأنه «يستطيع، بفضل جهود المسلمين بعد عون الله، أن يشكل قوة ثورية تحرِّر الإنسان من العبودية للقوة، وخاصة القوة المدمِّرة المهلكة، وأن تقوده إلى التقدم البنّاء وتمكنه من تطوير قدراته وإمكاناته الإيجابية المختلفة»[٣]، وهي تدعو «المسلمين المستنيرين» إلى أن يبيِّنوا لغير المسلمين «أولئك الذين يبحثون عن غايات جديدة وقيم لحياتهم، أن الإسلام هو نقطة البدء الجديدة أمام الإنسانية جمعاء»[٤]، وهذا لا يعني بالتأكيد أيَّما قدر

---

(١) الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط، ص ٦٩.

(٢) رجال ونساء أسلموا، ٦/ ٦١.

(٣) نفسه، ٤/ ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٤) نفسه، ٤/ ١٠٩.

من التنازل عن المكتسبات المادية أو المدنية عموماً، ذلك «أن الإسلام بصفته ديناً عالمياً، وعقيدة كونية، يعتبر مناسباً لكافة مراحل تطور الحياة الإنسانية في المستقبل، فهو ينسجم مع منجزات الإنسان الحديثة في كافة مجالات النشاط الإنساني»[1].

وتمضي، الإنكليزية، عائشة برجت هوني التي لحقت زميلتها وانتمت للإسلام، لكي تتحدث هي الأخرى، ومن موقع المعايشة المنظور عن «الظلمة» التي يعيشها العالم الغربي اليوم، وأنه «ليس ثمة أي بصيص من الأمل في قيام الحضارة الغربية بتوفير سبيل لتخليص الورح والنفس. فكل من يعرف الوضع الحقيقي للمجتمعات الغربية يلمس هذا القلق والحيرة العالمية التي تختفي خلف بريق التقدُّم والإبداع المادي الزائف. فالناس في الغرب يبحثون عن مخلِّص من العقبات التي تحيق بهم ولكنهم لا يرون منها مخرجاً، فبحثهم عقيم.. والانسجام اللطيف في الإسلام بين مستلزمات الجسد ومتطلبات الروح يمكن أن يمارس تأثيراً قوياً في أيامنا هذه، وبوسعه أن يبيِّن للحضارة الغربية السبيل المؤدي إلى الفلاح والخلاص الحقيقيين، وأن يقدم للرجل الغربي التصوُّر الحقيقي للحياة وأن يقنعه بالجهاد في سبيل مرضاة الله..»[2].

ورؤية الإسلام التوازنية التي أشارت إليها هوني، والتي تمنح الحياة البشرية توحدها وتحميها من التفكك والتمزق، لتمثل، بحق، واحدة من أهم نقاط الجذب في هذا الدين. إن كويلر يونغ يحذِّر من «أن عالمنا هذا الذي مزقته الجماعات المحتربة، والذي لا يعرف حكماً أعلى بيده مصير الإنسانية ليجدر به أن يتدبَّر تصوُّر الوحدة الجوهرية للحياة كما أسسها الإسلام، ولا شك أن هذه الوحدة ـ في أحسن صورها ـ سيكون لها أثرها ـ بالقوَّة إن لم يكن بالفعل ـ في الحاجات الروحية للناس في أيامنا الحاضرة»[3]. ويشير يونغ إلى «نصيب آخر

---

(١) رجال ونساء أسلموا، ٤/١٠٨.

(٢) نفسه، ٤/٦٣ ـ ٦٤.

(٣) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، ص ٢٥٦.

من الفضل للإسلام» يعتبره متفرِّعاً عن سابقه «وهو ما حققه من التسامح بين أجناس البشر. . إن الإسلام ـ في إطار الأخوة الإسلامية ـ يستطيع أن يرى المسيحية نجاحاً حقيقياً فعلياً في ميادين التسامح البشري»[1]، ليس هذا فحسب، فثمة «فضل ثالث من أفضال الإسلام» تتيح له مزيداً من المشاركة في مستقبل العالم «ذلك الروح الحقيقي» مما يسميه يونغ «الديمقراطية في عالم ـ لا شك ـ محتاج إلى أن يطابق فعله قوله في هذه الناحية»[2]، هذا فضلاً عما يؤكده يونغ من إسهام للثقافة الإسلامية «في الحضارة العالمية» المعاصرة «فليس من المعقول لثقافة حيَّة كثقافة الإسلام. . ألاَّ يكون لها تأثير بالفعل أو بالقوَّة»[3] في معطيات الحضارة الراهنة وتشكُّلها في المستقبل.

هذه المشاركة التي يؤكدها المستشرق الفرنسي درمنغم بصيغة تحقيق للتواصل بين الغرب والشرق، وإرفادٍ لعالم المستقبل «بأذخار العالم القديم»[4] ويراها صنوُّه المسلم إتيين دينيه تبشِّر «بمستقبل حافل بإعظم الآمال وأعلاها شأناً» وبإسهام حضاري فعَّال وبتكشُّف متزايد لسنا الإسلام الحقيقي حيث «ستعرف الأمم المختلفة حقيقته التي حجبت عنهم زمناً، وسيمدُّ الكل أيديهم لمحالفته متنافسين في ذلك لأن قيمته قد خبروها وعرفوا ما يستكنُّ فيه من وسائل القوة التي لا حدَّ لها ولا نفاد»[5].

أما المؤرخ البريطاني المعاصر مونتگمري وات فيركِّز استنتاجاته حول المشاركة الأخلاقية للإسلام، تلك المبادىء التي تكون إضافة فعلية لتحسين حالة العالم» والنبي الذي «يقدم، بحياته، أحد النماذج الممكنة للإنسان المثالي

(١) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، ص ٢٥٦.
(٢) نفسه، ص ٢٥٦.
(٣) نفسه، ص ٢٥٥.
(٤) حياة محمد، ص ٣٧١ ـ ٣٧٢.
(٥) محمد رسول الله، ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦.

الذي يعيش في عالم موحد القيم الأخلاقية»[١]، وهو يؤمِّل بأن المسلمين سوف ينجحون رغم المصاعب «في جهدهم للتأثير على الرأي العام العالمي، على الأقل فيما يتعلق بالمبادىء الأخلاقية، وربما أمكنهم في ميدان الأفكار الدينية الأوسع أن يساعدوا على إغناء العالم لأنهم احتفظوا بقوة كبرى في التعبير عن بعض الأفكار التي أُهملت ونُسيت في كثير من الطوائف والأديان الأخرى الموحدة»[٢].

ويلحظ هارولد سمث، نائب رئيس قسم الديانات بكلية ووستر بولاية أوهايو الأمريكية، ما يمكن اعتباره دوراً مزدوجاً للمشاركة الإسلامية يقوم على الوسطية والعالمية في الوقت نفسه، ويبدو لذي النظر السطحي ألاَّ ترابط بين الخطَّين، ولكن الواقع شيء آخر، فثمة الارتباط الوثيق حيث لن تتحقق العالمية بمنظورها الإسلامي المتميز ما لم تكن هناك أمة وسط ترفض الانحراف والتلاشي في اليمين أو اليسار وتقدر، بحمايتها لذاتها العقدية، على أن تمارس دوراً فعالاً في وحدة البشرية أو تقاربها على الأقل، لأنها حينذاك ستقدِّم إضافة حقيقية وإغناءً ذا قيمة بالغة للتجربة البشرية التي تقاذفتها رياح التشريق والتغريب ومزَّقها الاصطراع بين الفردية الطاغية والجماعية الصمَّاء «إن العالم الإسلامي في وضع يسمح له أن ينمِّي فلسفته الخاصة المتميزة دون أن يدفعه التقليد الأعمى إلى اتباع الأشكال الشيوعية أو النظرية السياسية الغربية التي تتجه إلى الفردية.. لقد رأينا أن الإسلام يعترف بالقيمة الذاتية للأفراد باعتبارهم مدينين بوجودهم لله ومسؤولين أمامه عن أعمالهم، وهذا يعني أنه لا يمكن لأي فرد أن يندمج اندماجاً كاملاً في بناء جماعي قاهر يستغني عن الفرد إن لم يخدم غرض الدولة دون نقاش، وهذا لا يمكن أن يكون في مجتمع إسلامي»[٣]. وانطلاقاً من هذا التميُّز ومن حيث العلاقات الدولية، فإن الأمم الإسلامية، أو الجماعة الإسلامية

---

(١) محمد في المدينة، ص ٥٠٨ ـ ٥٠٩.

(٢) نفسه، ص ٥٠٩.

(٣) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، ص ٧٥.

الكبرى، يجب أن تكون في طليعة المنتصرين لخلق نوع من المجتمع العالمي من الأمم، ومن العاملين على إيجاد مثل ذلك المجتمع الذي ينظمه ويسيطر عليه قانون دولي»[1]، بل إن سمث يمضي إلى ما هو أبعد من هذا فإنه «لو أمكن إثارة التماسك الإسلامي في سبيل أغراض إيجابية، وتكتيل الأمم الإسلامية الكثيرة المختلفة في وحدة حية، لأمكن أن تصير هذه الوحدة قوة إيجابية في العالم، بل إن هذه الوحدة لتكون أكثر فاعلية إذا أدخلت في نطاقها من سواها وإذا بلغ من سماحتها أن تشرك في وجدانها وفي أخوتها كل مخلوقات الله. ما أروع أن تحتج باكستان على مظالم حلَّت بأمة أخرى، شديدة البعد عنها جغرافياً لأن تلك الأمة تنتمي إلى جماعة الأمم الإسلامية! وأروع منه وأجدر أن يضيء طرقاً جديدة في عالمنا الذي مزقته الحرب، أن تنهض أمة إسلامية ـ باسم المقاصد الحقَّة التي يوجه إليها الله الواحد، وباسم الرابطة التي تربط بني الإنسان ـ محتجة على ظلم أصاب أي شعب ولو كان خارج الكتلة الإسلامية»[2].

إن ملاحظات سمث هذه تذكرنا باستنتاج المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي في كتابه (الإسلام والغرب والمستقبل) بصدد الأخوة الإنسانية كتقليد إسلامي أصيل يمكن أن يقدم للعالم، الذي مزقته الإقليميات والعرقيات، سبيلاً للتوحد والتقارب والالتئام: «الآن، بعد أن طُويت المسافات بتقدم التقنيات الغربية، وفي الوقت الذي تتنافس فيه طرق الحياة الغربية مع طريقة الحياة الروسية لكسب ولاء البشرية كلها، الآن، يظهر أن التقليد الإسلامي في أخوَّة الإنسان للإنسان هو مثل أعلى يوافق حاجات العصر الاجتماعية، وهو أفضل من التقليد الغربي الذي أدى إلى قيام عشرات الدول الصغيرة ذات السيادة على أساس الاختلاف العرقي. وفي الواقع الحاضر الذي يجد الغرب نفسه فيه منذ الحرب العالمية الثانية، نرى أن تجزئته إلى أكثر من أربعين دولة مستقلة ذات سيادة يهدِّد بانهيار

---

(١) الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة، ص ٧٧.
(٢) نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٦.

البيت كله على من فيه بسبب انقسامه هكذا على نفسه.. ومن المأمول أن يستطيع العالم الإسلامي على كل حال، إيقاف انتشار هذا الداء السياسي الغربي وذلك عن طريق الشعور الإسلامي القوي بالوحدة»[١].

وإلى جانب مجابهة التمزُّق العَرقي واحتوائه يمكن للإسلام ـ كما يلحظ توينبي ـ أن يحقق نجاحاً باهراً في مجابهات أخرى نفسية ومادية تشكل ما يعتبره الرجل ـ بحق ـ خطراً على أمن المجتمع العالمي وتوحُّده، وأبرز هذه المخاطر ولا ريب هما: التمييز العنصري والخمر «ففي مجال الصراع ضد هذين الشرَّين نجد للفكر الإسلامي دوراً يؤديه ويبرهن فيه ـ إذا سمح له بتأدية هذا الدور ـ عن قيم اجتماعية وأخلاقية سامية. فعدم وجود التمييز العنصري بين المسلمين هو أحد أبرز الإنجازات الأخلاقية للإسلام، والعالم المعاصر في وضعه الراهن بحاجة ماسة لنشر هذه الفضيلة الإسلامية.. إن قوى التسامح العنصري ذات أهمية ضخمة للإنسانية، وهي الآن، على ما يظهر، تخوض معركة خاسرة على الصعيد الفكري إلاَّ أنها قد تتمكن من الغلبة إذا ساندها ونزل إلى جانبها في المعركة رصيد من النفوذ القوي المناضل الذي لم يزل حتَّى الآن احتياطياً. والذي أتصوَّره أن روح الإسلام ستكون التعزيز المناسب الذي سيقرِّر مصير هذه المعركة لمصلحة التسامح والسلام»[٢].

وليس من العسير أن نعرف لماذا أثارت قدرات الإسلام في هذين المجالين دهشة مؤرخ كتوينبي، وذلك بمجرَّد أن نتذكر العمق التاريخي والأخلاقي لظاهرتيْ التمييز العرقي والإدمان، أي تأصُّلهما في صميم الممارسة البشرية على مستوى الأفراد والجماعات، وأن نتذكر كذلك النتائج السلبية المدمِّرة التي كانت تتمخض ولا تزال عن «هذين الشرَّين» على مستوى الأفراد والجماعات، الأخلاق والسياسات على السواء.

---

(١) الإسلام والغرب والمستقبل، ص ٢٨.

(٢) نفسه، ص ٦٢، ٦٤.

وإذا كان الإسلام قد نفَّذ مجابتهه للتمييز العنصري بنجاح، عبر مراحل شتى من التاريخ، فإنه قدير على مواصلة الدرب نفسه في الحاضر والمستقبل «فإذا ما سبَّب الوضع الدولي الآن حرباً عنصرية، فإنه يمكن للإسلام أن يتحرَّك ليلعب دوره التاريخي مرة أخرى»[١].

ونصل في نهاية المطاف إلى گارودي، فإن كتابه (وعود الإسلام)[٢] يعد بملاحظات خصبة عن المشاركة العالمية لهذا الدين. إن عنوان الكتاب يحمل بعداً مستقبلياً، وبالتالي فإن مادته القيِّمة ستصب هناك لكي ترسم للإنسان المعاصر، الحائر، الضائع، الممزَّق، ما يمكن أن يقدمه له الإسلام يومها.

تتحرك ملاحظات گارودي حول مشاركات الإسلام العالمية على عدد من المحاور أهمها، ولا ريب: توزان الإسلام ووسطيته، قيمه الأخلاقية، ثم رؤيته الشمولية وقدرته الفذة على منح المغزى لمسيرة الحياة البشرية في هذا العالم.

إن الإسلام بوسطيته العقدية وتركيبه المتوازن الذي يلمُّ ويناغم بين سائر الثنائيات التي مزَّقت الحياة البشرية، لهو الحلُّ الوحيد لمستقبل الإنسان إذا أُريد لهذا المستقبل أن يتشكل بعيداً عن الممرات الضيِّقة والطرق المسدودة للحضارة الغربية وللمذاهب الوضعية المعاصرة على السواء: «إن الإسلام ـ يؤكد گارودي ـ هو الوحيد اليوم القادر على فتح طريق أمام المستقبل خارج النمطين الأمريكي الرأسمالي والاشتراكي السوفيتي[٣] اللذين آلا إلى طريق مسدود وأن يجنبنا حرباً نووية قد تؤدِّي بالكون إلى الهلاك المحقَّق»[٤]، ويتساءل: «أليس التسامي والجماعة هما الإسهام الذي يستطيع الإسلام اليوم أن يقدمه لخلق

---

(١) الإسلام والغرب والمستقبل، ص ٧٣.

(٢) ترجمة ذوقان قرقوط، الوطن العربي، القاهرة ـ بيروت، ١٩٨٤ م.

(٣) أنجز گارودي كتابه المذكور قبيل سقوط الاتحاد السوفياتي.

(٤) د. محمود حمدي زقزوق: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة ـ ١٤٠٤ هـ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ (عن محاضرة ألقاها گارودي في جامعة قطر في كانون الثاني ١٩٨٣ م بعنوان: الإسلام وأزمة الغرب).

مستقبل بوجه إنساني، في عالم جعل استبعاد السموِّ منه وتدمير الجماعية بالفردية، وسيطرة نموذج جنوني من النموِّ، الوضع الراهن لا يمكن أن يُعاش»[1].

التسامي الذي يعزِّز فردانية الإنسان ويمنحها بطانة أخلاقية سنتحدث عنها بعد قليل، والجماعة التي يعرف الإسلام كيف يجذِّرها في الأرض ويجعلها واقعاً منظوراً عن طريق ربطها بأصولها ومطالبها الدينية. تلك هي إحدى التوازنات الأساسية التي تميِّز الإسلام على كل مذهب أو دين، وتمنحه بالتالي القدرة على الخروج بالبشرية المسحوبة صوب أحد القطبين، من طريقها المسدود: «اليوم.. إذا عرف الإسلام كيف يحلُّ مشكلات عصرنا، بروح مجتمع المدينة» الذي صاغه كتاب الله وسنَّة رسوله ﷺ «.. إذن لاستطاع أن يشقَّ لنفسه، ليس فحسب من أجل المسلمين، وإنما بصورة شاملة، آفاق اشتراكية لا تشلُّها قط العلموية الوضعية» ذات الجذور الشيوعية «ولا الفردانية الغربية» ذات التوجه الرأسمالي «وإنما تخصبها القيم الأساسية التي سبق لها أن ابتعثت مجتمع المدينة ببزوغ شعلة الأمل: التسامي والمجتمع»[2].

ويمضي كارودي إلى القول: «إن الإسلام، إذ يرفض الثنائيات الخاطئة في السياسة والعقيدة، ويحول دون أن نخلط العلاقات بين السياسة والعقيدة (التي هي علاقات بين بعديْن من أبعاد الإنسان في الإسلام) مع العلاقات بين الكنيسة والدولة (التي هي علاقات بين مؤسستين تاريخيتين) وإذ هو يربط بصورة لا انفصام فيها بين التسامي والمجتمع، فإنه يستطيع أن يساعدنا على إحياء المسيحية نفسها وعلى التغلب على أزمة تفكك النسيج الاجتماعي»[3]، أي بعبارة أخرى إحياء الفردانية المتسامية التي نادت بها المسيحية الأصيلة، وحماية الروح الجماعية المهددة بالتفكك والدمار والتي هي ضرورية بنفس القوة

(١) وعود الإسلام، ص ٣٦.
(٢) نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨.
(٣) نفسه، ص ٦٥ ـ ٦٦.

والأهمية، للحياة البشرية إذا ما أريد لها التوازن والاستمرار: «إن الإسلام يجد من جديد فرصة تاريخية لإظهار أن عقيدته وقصدياته هي إجابة على قلق عالم قاده النموذج الغربي للنموِّ إلى التفكك الاقتصادي والسياسي والأخلاقي، كما في أيام نشوئه ثم زمن انتشاره، إن الإسلام قدم جواباً على تفتُّت الأمبراطوريات»[1].

هناك البطانة، أو القاعدة الأخلاقية للإسلام، ما يتيح له مشاركة أشد فعالية في مستقبل العالم الذي أفلتت من بين يديه مؤشرات وضوابط القيم الخلقية، فاندفع بما يشبه الجنون، مشدوداً إلى هدف واحد: المزيد من التكاثر بالأشياء والمزيد من القوَّة، بغض النظر بالكلية عن أيما قدر من التساوق أو الانسجام بين هذين الهدفين وبين إلزامات القيم الخلقية من أجل صالح الإنسان. إن هذه المشاركة الأخلاقية، كما يلحظ گارودي، ضرورية جدّاً لوقف الاندفاع المجنون وتجنيب البشرية «حرباً نووية قد تؤدي بالكون إلى الهلاك المحقَّق».. إبعاد العالم عن «الهلاك المحتوم» الذي يسوقه إليه «الضلال الغربي»[2].

ونحن نعرف جميعاً، انطلاقاً من هذه الرؤية، ما الذي فعله ويمكن أن يفعله العلم الغربي المنفصل عن ضوابط القيم، وذلك بتعبُّده لاثنتين فحسب: التكاثر والقوة، ونعرف ـ بالمقابل ـ ما الذي فعله ويمكن أن يفعله العلم الإسلامي المنضبط بالأخلاق وبالغايات الدينية في نهاية الأمر. يقول گارودي: «لم نشدِّد على الوجوه التي لعب بها العلم الإسلامي، باكتشافاته، دور (الرائد) للعلم الغربي الحالي، وإنما على صفاته الخاصة في تبعيته وخضوعه للوسائل الإنسانية ذات الغايات الإلهية. في هذا المنظور، على القرن العشرين، وعما قليل على القرن الواحد والعشرين، أن يتعلما كثيراً من الإسلام»[3].

---

(١) وعود الإسلام، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٢) عن محاضرة گارودي في جامعة قطر (كانون الثاني ١٩٨٣ م).

(٣) وعود الإسلام، ص ١١١.

أيضاً فإن الإسلام بتقديمه فكرة التسامي (الأخلاقي) للإنسان كواحدة من أهم مرتكزاته العقدية، التسامي الذي يكون المؤمن فيه في حالة صيرورة متواصلة نحو الأحسن والأعلى، هذه الفكرة لهي واحدة من أهم ما يمكن أن يقدمه الإسلام «لخلق مستقبل إنساني في عالم جعل استبعاد السموِّ منه وسيطرة نموذج جنونبي من النموِّ. . لا يمكن أن يُعاش. . »[1].

أما رؤية الإسلام الشمولية، والمغزى الذي يضفيه على الحياة البشرية فتكاد تكون أهم إسهاماته المقبلة إذا ما تذكرنا كيف يتزايد الإحساس العالمي بالعبث واللاجدوى، وكيف تفقد الحياة البشرية يوماً بعد يوم طعمها ومعناها، وكيف يتحوَّل السعي إلى نشاط تجريدي منفصل عن الإنسان، نقيض أحياناً لمطالبه ومطامحه ورؤاه، وكيف تتفكك العلاقة بين أقطاب الكون وموجوداته فيعيش الإنسان في عزلة مخيفة قد يكفي لتذكر مراراتها وأحزانها أن نلقي مجرد نظرة سريعة على آداب العصر وفنونه وإعلامه وفلسفاته.

لقد فقد الإنسان الغربي كل وحدة في علاقاته مع الطبيعة والمجتمع والله، انفصل عن الطبيعة التي اعتقد أنه سيِّدها ومالكها. . ولم تساعد المسيحية الإنسان، مع حذرها الأول بإزاء الطبيعة. . ومع تراجعاتها المتتالية منذ عصر النهضة، أمام (عَلْمَوِيَّة) تدَّعي الإجابة على جميع مشاكل الحياة، على الحفاظ على هذا البعد الكوني، على هذا الاتِّحاد الحميم بجميع الكائنات. . والإسلام، عندما لا يكون قد أفسدته الرؤية الغربية المباشرة التي فرضها عليه الاستعمار، يستطيع أن يساعدنا على أن نعي هذه الوحدة التي هي عقيدته المركزية الأولى»[2].

وإذا كان الإسلام قد أنقذ من التفتُّت من قبل، في القرن السابع من تاريخنا، كما يلحظ گارودي «أمبراطوريات عظيمة متهاوية، أفلا يستطيع اليوم

---

(١) وعود الإسلام، ص ٣٦.

(٢) نفسه، ص ٦٤.

أن يسهم بالإجابة على جزع ومسائل حضارة غربية تكشَّفت عن أنها، بمدَّة أربعة قرون، قادرة على أن تحفر قبراً على مستوى العالم وأن تعمل على تغطية أسطورة إنسانية أُنشئت منذ مليوني عام، بفعل الابتكارات والتضحيات؟»[1].

وبإيجاز شديد، فإن «عقيدة الإسلام وقصدياته» لهي الإجابة على قلق العالم الحديث الذي يصنعه ويقوده النموذج الغربي[2]، هذا النموذج الذي إن كان له أن يتباهى بما صنعت يداه، فليس له أن يشير إلاَّ إلى العلم والتقنية التي بلغ بهما ـ والحق يقال ـ مرتقىً صعباً. ولكن حتى ها هنا، حيث لا يمكن للعلم والتقنية أن تنفردا بمصير الإنسان بعيداً عن ارتباطاتها بفكرة ما، بفلسفة أو عقيدة، تؤطِّر حركتهما وتربطها بالإنسان نفسه، وتمنحها المعنى والهدف والمغزى، حتى ها هنا فإن الإسلام وحده، يمكن أن يمنحنا الجواب. إن گارودي يتساءل: «ماذا يستطيع الإسلام أن يقدم لنا ليعدَّنا للإجابة على المسؤوليات التي تفرضها قدرة العلم والتقنية على جميع البشر اليوم؟» وما يلبث أن يجيب: «إن المشكلة كونية، ولا يمكن للجواب إلاَّ أن يكون على المستوى الكوني»[3].

وهكذا تصير مشاركة الإسلام القادمة أكثر من ضرورية.. تصير أمراً محتماً لأنها لن تدخل الساحة لكي تعالج هذه الجزئية أو تلك، ولا لكي تمنح العلاج لهذه المشكلة المحدودة أو تلك، وإنما لكي تعيد تصميم الحياة البشرية بما يردُّ إليها قيمتها الحقة ويمنحها هدفاً ومغزى ويربطها بالإنسان نفسه، محققاً التناغم والانسجام بين أقطاب الكون بعد إذ أقام الفكر الوضعي بينها الأسلاك الشائكة، وكهربها بالكراهية والبغضاء، وهكذا يغدو «بعث الإسلام كبعث الإنسانية بأكملها» يقول گارودي مشيراً إلى المستقبل، ومقارناً بما تحقق في

---

(١) وعود الإسلام، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٢) نفسه، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.

(٣) نفسه، ص ٦٧.

الماضي حيث صارت «ملحمة الإسلام فترة مجيدة مشرقة في الملحمة البشرية»[1].

إنها إذن «قضية مستقبلنا، قضية مستقبل جميع البشر» ومن ثم فإن (وعود الإسلام) ليس كتاباً في التاريخ كما يؤكد صاحبه «لكنه اقتراب جديد من الإسلام، ومن وراء الإسلام.. كقوة حية ليس فقط في ماضيه وإنما في كل ما يستطيع أن يسهم به في ابتكار المستقبل»[2].

ونحن نمضي إلى نهاية بحثنا هذا تستوقفنا في كتاب گارودي هذا، شهادة على غاية الأهمية لأنها تتضمن قاعدة الدور الإسلامي المنتظر ومنطلقه، بل مفتاح عقيدته ورؤيته للعالم ونزوعه الانقلابي، وقدرته المعجزة على التماس مع الحياة وإعادة صياغتها بما يضعها في إطارها الحق ويمنحها الهدف والمغزى، تماماً كما فعل لحظة إطلالته على العالم زمن رسول الله ﷺ، وكما هو قادر على أن يفعله في كل زمن: «.. (لا إله إلا الله) هذا الإثبات الأساسي للإيمان الإسلامي»[3]. إنَّ گارودي، الذي اختار الإسلام، ليعرف جيداً ما يقول، بل إنه ليؤشِّر بالوضوح المطلوب على أس الأسس في بنيان الإسلام، وفي إسهاماته العالمية كذلك، وهو يعرف ـ أيضاً ـ أن (لا إله إلا الله) تعني أوَّل ما تعني إعلان الحرب على الوثنية وإقصاءها، ليست وثنية قريش وحدها ولكنها وثنية العالم كله.. وثنية العالم المعاصر على وجه التحديد. فها هنا حيث تأخذ برقاب الإنسان، وتفصله عن ارتباطاته بالكون، وبمصيره، يغدو شعار (لا إله إلا الله) بكل جذريته، وقدرته الانقلابية على التغيير، وحربه التي لا هوادة فيها للوثنية بكل صيغها ورموزها وأشكالها وطقوسها، ضرورة المصير البشري وحتميته.. فها هي ذي الصنمية، كما يسمِّيها گارودي «تفرِّخ وتتكاثر في مجتمعاتنا: صنم النموِّ، صنم الـ(تقدم)، صنم التقنية العلموي، صنم الفرادنية وصنم الأمة،

---

(١) وعود الإسلام، ص ١٧٩.

(٢) نفسه، ص ١٨٧.

(٣) نفسه، ص ٢١٧.

صنم قوة الأسلحة والجيوش بمحذوراتها جميعاً ومحرَّماتها وبرموزها الـ (مقدسة) وبطقوسها. كلا!! يذكرنا الإسلام، (لا إله إلا الله)، الله أكبر. وإننا لنعرف بالتأكيد ما لهذا اليقين في العقيدة من قوة هدم وتحرير دفعت الجيوش إلى التراجع، في حين أن عقيدتنا منذ زمن طويل، لم تعد تدفع على التراجع شيئاً ذا بال.. فالحوار، هكذا مع الإسلام يمكنه أن يساعدنا على ابتعاث خميرة عقيدتنا الحية فينا، تلك التي تستطيع نقل الجبال من مواضعها..»[1].

حقاً، إن «الإسلام يحمل بذور تغيير جذري على مستوى الإنسانية»[2].. وهي كلمات تلخص، بكل ما تتضمنه من وضوح في الرؤية، وحرارة في الإيمان، قضية هذا الكتاب!!.

---

(١) وعود الإسلام، ص ٢١٧ ـ ٢١٨.

(٢) نفسه، ص ١٥٦.

أهمُّ المراجع

القرآن الكريم.

كتب الصحاح.

- أرنولد: سير توماس

تراث الإسلام، تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف سير توماس أرنولد، تعريب وتعليق جرجيس فتح الله، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت - ١٩٧٢.

الدعوة إلى الإسلام: بحث في تاريخ نشر العقيدة الإسلامية، ترجمة وتعليق د. حسن إبراهيم حسن ورفاقه، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ـ ١٩٧١.

- بوازار: مارسيل

إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، دار الآداب، بيروت ـ ١٩٨٠.

- توينبي: أرنولد

الإسلام والغرب والمستقبل، تعريب د. نبيل صبحي، دار العربية، بيروت - ١٩٦٩.

مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال ود. أحمد عزت عبد الكريم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ـ ١٩٦٠ ـ ١٩٦٥.

- خلف الله: محمد

الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة: بحوث ودراسات إسلامية، تأليف جماعة

من الباحثين، جمع وتقديم محمد خلف الله، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة المصرية (بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين) القاهرة ـ ١٩٦٢.

ـ دانكوس: هيلين كارير

القوميات والدولة السوفياتية، ترجمة هنري عبُّودي، دار الطليعة، بيروت ـ ١٩٧٩.

ـ درمنغم: أميل

حياة محمد، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثانية، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ ١٩٤٩.

ـ دي كاستري: هنري

الإسلام: خواطر وسوانح، ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا، مطبعة الشعب، القاهرة ـ ١٩١١.

ـ دينيه: إتيين (ناصر الدين)

محمد رسول الله، بالاشتراك مع سليمان إبراهيم الجزائري، ترجمة د. عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم محمود، الطبعة الثالثة، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة ـ ١٩٥٩.

ـ سارتون: جورج

الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط، تعريب د. عمر فرُّوخ، مكتبة المعارف، بيروت ـ ١٩٥٢.

ـ ستودارد: لوثروب

حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، تعليقات وحواشي شكيب أرسلان، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت ـ ١٩٧١.

ـ شاخت: جوزيف

تراث الإسلام، تأليف جماعة من الباحثين، تصنيف جوزيف شاخت وس. آ. بوزورث، ترجمة محمد زهير السمهوري ورفاقه، مراجعة د. فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الأعداد ٨، ١١، ١٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب، الكويت ـ ١٩٧٨ .
ـ العشّي: عرفات كامل
رجال ونساء أسلموا، الجزء الأوّل، الطبعة الثانية، الجزءان ٢، ٣، الطبعة الثالثة، الأجزاء ٤ ـ ١٠، الطبعة الأولى، دار القلم، الكويت ـ ١٩٧٣ ـ ١٩٨٣ .
ـ العقّاد: عباس محمود
ما يقال عن الإسلام، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ ١٩٦٦ .
ـ العقيقي: نجيب
المستشرقون، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة ـ ١٩٦٤ ـ ١٩٦٥ .
ـ فاكليري: لورا فيشيا
دفاع الإسلام، ترجمة منير البعلبكي، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٧٦ .
ـ ڤايس: ليوبولد (محمد أسد)
الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة د. عمر فرُّوخ، الطبعة السادسة، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٦٥ .
الطريق إلى مكة، ترجمة عفيف البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٥٦ .
منهاج الإسلام في الحكم، ترجمة منصور محمد ماضي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٦٤ .
ـ گارودي: روجيه
وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، الوطن العربي، القاهرة، بيروت ـ ١٩٨٤ .
ـ كاهن: كلود
تاريخ العرب والشعوب الإسلامية: منذ ظهور الإسلام حتى بداية الأمبراطورية العثمانية، ترجمة د. بدر الدين القاسم، دار الحقيقة، بيروت ـ ١٩٧٢ .

ـ كب: سير هاملتون

الاتجاهات الحديثة في الإسلام، تعريب جماعة من الأساتذة الجامعيين، المكتب التجاري، بيروت ـ ١٩٦١.

دراسات في حضارة الإسلام، تحرير ستانفورد شو ووليم بولك، ترجمة د. إحسان عباس ورفاقه، دار العلم للملايين (بالمشاركة مع مؤسسة فرانلكين)، بيروت ـ ١٩٦٤.

وجهة الإسلام: نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، تأليف كب وآخرون، تحرير كب، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة ـ ١٩٣٤.

ـ گرونباوم: گوستاف فون

الوحدة والتنوُّع في الحضارة الإسلامية، تأليف جماعة من الباحثين، تحرير گرونبوم، ترجمة د. صدقي حمدي، مراجعة د. صالح أحمد العلي، مكتبة دار المتنبيّ (بالمشاركة مع مؤسسة فرانكلين)، بغداد ـ ١٩٦٦.

ـ گولدتسيهر: اگناص

العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة د. محمد يوسف موسى ورفاقه، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة، القاهرة ـ ١٩٥٩.

ـ كويلر يونغ: ت

الشرق الأدنى: مجتمعه وثقافته، تأليف جماعة من الباحثين، تحرير كويلر يونغ، ترجمة د. عبد الرحمن محمد أيُّوب، مراجعة د. أبو العلا عفيفي ود. محمد محمود الصيَّاد، سلسلة الألف كتاب، عدد ١١٦، دار النشر المتحدة، القاهرة ـ (بدون تاريخ).

ـ لوبون: گوستاف

حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، الطبعة الثالثة، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة ـ ١٩٥٦.

ـ وات: مونتگمري

محمد في المدينة، تعريب شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا بيروت ـ (بدون تاريخ).

ـ يونغ: لويس

العرب وأوربا، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت ـ ١٩٧٩.

تعريف موجز بأهمّ الأعلام

أرشر: د. دوكلاس (عبدالله أرشر) D. Archer.

شاب من جامايكا، في منتصف العقد الخامس من العمر، يعمل مديراً للمعهد التربوي في منطقة الكاريبي. كان بروتستانتياً، وبعد أن انتمى للإسلام قدَّم استقالته من عمله كأستاذ لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تخصَّص هناك، وعاد إلى بلاده لكي يسهم في دعوة أبناء وطنه إلى الإسلام.

أرنولد: سير توماس (١٨٦٤ ـ ١٩٣٠) Sir Th.Arnold

من كبار المستشرقين البريطانيين. صاحب فكرة كتاب (تراث الإسلام) الذي أسهم فيه عدد من مشاهير البحث والاستشراق الغربي، وقد أشرف أرنولد على تنسيقه وإخراجه. تعلَّم في كمبردج وقضى عدة سنوات في الهند أستاذاً للفلسفة في كلية عليكرة الإسلامية. وهو أوَّل من جلس على كرسي الأستاذية في قسم الدراسات العربية في مدرسة اللغات الشرقية بلندن. وصفه المستشرق البريطاني المعروف (گب) بأنه «عالم دقيق فيما يكتب، وأنه أقام طويلاً في الهند وتعرَّف إلى مسلميها، وأنه متعاطف مع الإسلام. وكل هذه الأمور ترفع أقواله فوق مستوى الشبهات» (دراسات في حضارة الإسلام ص ٢٤٤). ذاع صيته بكتابيه (الدعوة إلى الإسلام) الذي تُرجم إلى أكثر من لغة، و (الخلافة)، كما أنه نشر عدة كتب عن الفن الإسلامي.

برغ: ج. ك J.K. Birge

عمل أستاذاً في جامعة ليدن، وانصب اهتمامه على تاريخ الصوفية في الإسلام، وكتب أبحاثاً عديدة عن جلال الدين الرومي وغيره.

بوازار: مارسيل M. Poizar

مفكر وقانوني فرنسي معاصر. أوْلى اهتماماً كبيراً لمسألة العلاقات الدولية وحقوق الإنسان، وكتب عدداً من البحوث للمؤتمرات والدوريات المعنية بهاتين المسألتين. يعتبر كتابه (إنسانية الإسلام) الذي انبثق عن الاهتمام نفسه، علامة مضيئة في مجال الدراسات الغربية للإسلام، بما تميز به من موضوعية، وعمق، وحرص على اعتماد المراجع التي لا يأسرها التحيُّز والهوى، فضلاً عن الكتابات الإسلامية نفسها.

توينبي: أرنولد A. Toynbee

المؤرخ البريطاني المعاصر الذي انصبَّت معظم دراساته على تاريخ الحضارات، وكان أبرزها ولا ريب مؤلفه الشهير (دراسة للتاريخ)، الذي شرع العمل به منذ عام ١٩٢١ وانتهى عام ١٩٦١، وهو يتكون من اثني عشر جزء عرض فيه توينبي رؤيته الحضارية للتاريخ. ولقد وضع المستر سومر فيل - تحت إشراف توينبي نفسه - مختصراً في جزئين لهذا العمل الواسع بسط فيه جميع آراء المؤلِّف مستخدماً عباراته الأصلية في معظم الأحيان، وحذف الكثير من الأمثلة والآراء دون إخلال بالسياق العام للكتاب. وهذا المختصر هو الذي تُرجم إلى العربية في أربعة أجزاء، فضلاً عن عدد من مؤلفات توينبي الأخرى وأبرزها (الإسلام والغرب والمستقبل).

دانكوس: هيلين كارير H.C. d'Encausse

باحثة فرنسية معاصرة، وهي واحدة من أبرز الخبراء في شؤون (الماركسية الآسيوية) وقد صدر كتابها (القوميات والدولة السوفياتية) في باريس عام ١٩٨٧ فأثار ضجة واسعة وتُرجم فوراً إلى عدد من اللغات الحية.

درمنغهم: أميل E. Dermenghem

مستشرق فرنسي، عمل مديراً لمكتبة الجزائر. من آثاره (حياة محمد) (باريس ١٩٢٩) وهو من أدقِّ ما صنَّفه مستشرق عن النبي ﷺ، و (محمد والسنة الإسلامية) (باريس ١٩٥٥)، ونشر عدداً من الأبحاث في المجلات الشهيرة مثل (المجلة الأفريقية) و (حوليات معهد الدراسات الشرقية) و (نشرة الدراسات العربية).

دي كاستري: الكونت هنري (١٨٥٠ ـ ١٩٢٧) C.H. de Castries

مقدَّم في الجيش الفرنسي، قضى في الشمال الأفريقي ردحاً من الزمن. من آثاره: (مصادر غير منشورة عن تاريخ المغرب) (١٩٠٥) (الأشراف السعديون) (١٩٢١) (رحلة هولندي إلى المغرب) وغيرها.

دينيه: إتيين (١٨٦١ ـ ١٩٢٩) E. Dinet

تعلَّم في فرنسا وقصد الجزائر وأشهر إسلامه وتسمَّى بناصر الدين (١٩٢٧) وحجَّ إلى بيت الله الحرام (١٩٢٨). من آثاره (محمد في السير النبوية) بالاشتراك مع سليمان بن إبراهيم الجزائري، وله بالفرنسية (حياة العرب) و (حياة الصحراء) و (أشعة خاصة بنور الإسلام) و (الشرق في نظر الغرب).

سارتون: جورج (١٨٨٤ ـ ١٩٥٦) G. Sarton

ولد في بلجيكا وحصل على الدكتوراه في العلوم الطبيعية والرياضية (١٩١١) فلما نشبت الحرب رحل إلى إنكلترا، ثم تحوَّل عنها إلى الولايات المتحدة وتجنَّس بجنسيتها فعُيِّن محاضراً في تاريخ العلم بجامعة واشنطون (١٩١٦) ثم في جامعة هارفارد (١٩١٧ ـ ١٩٤٩)، وقد انكب على دراسة اللغة العربية في الجامعة الأمريكية ببيروت (١٩٣١ ـ ١٩٣٢)، وألقى فيها وفي (كلية المقاصد الإسلامية) محاضرات عديدة لتبيان فضل العرب على التفكير الإنساني. زار عدداً من البلدان العربية وتمرَّس بالعديد من اللغات، ومُنح عدة شهادات دكتوراه، كما انتخب عضواً في مجامع علمية وفي العديد من

الجمعيات العالمية، وأشرف على عدد من المجلات العلمية. خلّف أكثر من خمسمائة بحث، وأشهر تصانيفه: (المدخل إلى تاريخ العلم) في خمسة مجلدات (١٩٢٧، ١٩٣١، ١٩٤٧).

سمث: د. هارولد. ب H.B. Smith

أستاذ، ونائب رئيس قسم الديانات بكلية (ووستر) بولاية أوهايو، وكان رئيساً لقسم الفلسفة والأخلاق في (الجامعة الأمريكية) بالقاهرة.

ستودارد: لوثروب L. Stoddard

مؤلف أمريكي يتميز بسعة اطلاعه على معطيات العالم الإسلامي الحديث، ويعد كتابه (حاضر العالم الإسلامي) من أهم المؤلفات الحديثة التي عالجت قضايا هذا العالم ومجريات أحداثه عبر النصف الأوّل من هذا القرن، وقد زادته قيمة علمية، التعليقات والإضافات الخصبة التي ألحقها الأمير شكيب أرسلان بطبعته العربية.

شاخت: جوزيف J.S. Shacht

ولد عام ١٩٠٢، وتخرج من جامعتي برسلا ولايبزج، وعُيِّن أستاذاً في عدد من الجامعات الألمانية (١٩٢٧ ـ ١٩٣٤)، وفي الجامعة المصرية (١٩٣٤)، ومحاضراً للدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد (١٩٤٨)، وليدن (١٩٥٤)، وكولومبيا (١٩٥٧ ـ ١٩٥٨)، وانتُخب عضواً في عدد من المجامع والجمعيات العلمية، وقد اشتهر بدراسة التشريع الإسلامي وبيان نشأته وتطوره. حقَّق العديد من النصوص الفقهية، وألف عدداً من المصنَّفات مثل (دين الإسلام) (١٩٣١)، و (نشأة الفقه في الإسلام) (١٩٥٠)، و (خلاصة تاريخ الفقه الإسلامي) (١٩٥٢).

فاكليري: لورا فيشيا L.V. Vaglieri

باحثة إيطالية معاصرة، انصرفت إلى التاريخ الإسلامي قديماً وحديثاً وإلى فقه العربية وآدابها. من آثارها: (قواعد العربية) في جزئين (١٩٣٧ ـ ١٩٤١)،

و (الإسلام) (١٩٤٦)، و (دفاع عن الإسلام) (١٩٥٢)، والعديد من الدراسات في المجلات الاستشراقية المعروفة.

فيلويز: ف. F. Filweas

ضابط بحرية بريطاني، شارك في الحربين العالميتين الأولى والثانية. نشأ في بيئة نصرانية تأصَّلت فيها التقاليد المسيحية بشكل عميق، ومع ذلك فقد هداه الله إلى الإسلام بعد أن اطَّلع على القرآن الكريم، وقرأ عدداً من المؤلَّفات الإسلامية، وذلك عام ١٩٢٤.

قرار: جميلة J. Carar

ولدت في النمسا عام ١٩٤٩ لأبوين ملحدين، وحاولت أن تكون مسيحية إلاَّ أن النصرانية لم تستطع إقناعها فيمَّمت شطر الإسلام وسمعت وقرأت عنه، وما لبثت أن اعتنقته وهي في العشرين من عمرها.

ڤايس: ليوبولد (محمد أسد) L. Weiss

مفكر وصحفي نمساوي، أشهر إسلامه وتسمى بمحمد أسد، وحكى في كتابه القيِّم (الطريق إلى مكة) تفاصيل رحلته إلى الإسلام. وقد أنشأ بمعاونة وليم بكتول، الذي أسلم هو الآخر، مجلة (الثقافة الإسلامية) في حيدرآباد ـ الدكن (١٩٢٧)، وكتب فيها دراسات وفيرة معظمها في تصحيح أخطاء المستشرقين عن الإسلام. ترجم صحيح البخاري بتعليق وفهرسة، وألَّف (أصول الفقه الإسلامي)، و (الطريق إلى مكة)، و (منهاج الإسلام في الحكم)، و (الإسلام على مفترق الطرق).

گارودي: روجيه R. Garaudy

المفكر الفرنسي المعروف، وأحد زعماء الحزب الشيوعي الفرنسي سابقاً. تتميز ثقافته بالعمق والشمولية والرغبة الجادة في البحث عن الحقِّ. أُتيح له منذ مطلع الأربعينات أن يحتكَّ بالفكر والحياة الإسلامية، وتمخض الأمر عن اهتزاز قناعاته المادية وتحوُّله بالتدريج إلى خط الإيمان، الأمر الذي انتهى إلى

فصله من الحزب الشيوعي الفرنسي، كما قاده في نهاية الأمر (أواخر السبعينات) إلى اعتناق الإسلام حيث تسمّى (برجاء گارودي). كتب العديد من المؤلفات منها: (حوار الحضارات)، (منعطف الاشتراكية الكبير)، (البديل)، (واقعية بلا ضفاف). وبعد إسلامه أنجز سيرة ذاتية خصبة وعدداً من المؤلفات أبرزها (وعود الإسلام) فضلاً عن العديد من المحاضرات التي ألقاها في أكثر من بلد.

كامبفماير: د. ج (١٨٦٤ ـ ١٩٣٦) G. Kampffmeyer

تخرج باللغات الشرقية في لايبزج، وتخصص في الإسلام الحديث والعربية المعاصرة من معهد اللغات الشرقية ببرلين (١٩٠٧)، ورأس تحرير مجلة (عالم الإسلام) التي نشر فيها دراسات عن المؤلفات الحديثة في الأدب المعاصر. من آثاره: (النصوص والأعمال في تاريخ الأمة العربية الحديثة) (١٩٢٤)، و (دراسات في الأدب العربي المعاصر) (١٩٢٥ ـ ١٩٢٦)، و (شعراء العرب في العصر الحاضر).. إلى آخره.

كاهن: كلود C. Cahen

ولد عام ١٩٠٩، وتخرج باللغات الشرقية من السوربون ومدرسة اللغات الشرقية ومدرسة المعلمين العليا، وعُين محاضراً في مدرسة اللغات الشرقية في باريس (١٩٣٨)، وأستاذاً لتاريخ الإسلام في كلية الآداب بجامعة ستراسبورغ (١٩٤٥) وفي جامعة باريس، كتب عدداً كبيراً من الدراسات والبحوث في المجلّات الشهيرة، وحقق العديد من النصوص التاريخية المهمة، كما أنجز عدداً من المؤلفات عن الحروب الصليبية.

گب: سير هاملتون (١٨٩٥ ـ ١٩٦٧) S.H. A.R. Gibb

يُعَدُّ إمام المستشرقين الإنكليز المعاصرين. أستاذ اللغة العربية في جامعة لندن سنة ١٩٣٠، وأستاذ في جامعة أكسفورد منذ سنة ١٩٣٧، وعضو مؤسس في المجمع العلمي المصري. تفرَّغ للأدب العرب وحاضر بمدرسة المشرقيات بلندن. كتب العديد من المؤلفات منها: (دراسات في الآداب العصرية)

(١٩٢٦)، (الفتوحات الإسلامية في آسيا الوسطى وعلاقتها ببلاد الصين)، اتجاهات الإسلام المعاصرة)، وهو أحد محرِّري (دائرة المعارف الإسلامية: E.I).

گرونباوم: گوستاف فون G.V. Grunebaum

نمساوي الأصل، تخرَّج من جامعتي ڤينا وبرلين، وعُين أستاذاً مساعداً للدراسات العربية في جامعة نيويورك (١٩٣٨ ـ ١٩٤٢)، وفي جامعة شيكاغو (١٩٤٣ ـ ١٩٤٩)، وأستاذاً فيها (١٩٤٩ ـ ١٩٥٧)، وأستاذاً لتاريخ الشرق الأدنى في جامعة كاليفورنيا (١٩٥٧) ثم رئيساً لقسم دراسات الشرق الأدنى فيها. من آثاره: (الشعر العربي) (١٩٣٥)، (دراسات عربية) (١٩٣٧)، (التفسير الحديث للإسلام) (١٩٤٧)، (الإسلام في العصر الوسيط) (١٩٤٥) والعديد من الأبحاث في المجلات المعروفة.

گولدتسيهر: (١٨٥٠ ـ ١٩٢١) Goldziher

تخرج باللغات السامية على كبار أساتذتها في بودابست ولايبزج وبرلين وليدن. ولما نبه ذكره عُين أستاذاً محاضراً في كلية العلوم بجامعة بودابست (١٨٧٣) ثم أستاذ كرسي (١٩٠٦). رحل إلى عدد من البلدان العربية وتضلَّع بالعربية على شيوخ الأزهر. انتُخب عضواً في عدد من المجامع العلمية وحضر عدداً من المؤتمرات الاستشراقية، وكتب سيلاً من المقالات والبحوث في المجلات الآسيوية والغربية بأكثر من لغة، وكتاب (العقيدة والشريعة في الإسلام) (باريس ١٩٢٠)، و (درس في الإسلام) في جزئين كبيرين كما حقق العديد من النصوص القديمة.

يونغ: كويلر G. Young

أستاذ العلاقات الأجنبية بجامعة برنستون، ورئيس قسم اللغات والآداب الشرقية فيها. كان مساعد أستاذ اللغات السامية بجامة تورنتو. من أهم مؤلفاته Near Eastern. Culture and Society 1951.

لوبون: گوستاف G. Lebon

ولـد عـام ١٨٤١، وهـو طبيـب ومـؤرخ فـرنسـي عنـي بـالحضـارات الشرقية. ألّف (حضارة العرب)، (الحضارة المصرية)، و (حضارة العرب في الأندلس).

لويس: برنارد B. Lewis

ولد عام ١٩١٦، وتخرَّج من جامعتي لندن وباريس، وعين معيداً للتاريخ الإسـلامـي فـي جـامعـة لنـدن (١٩٣٨)، والتحـق بـوزارة الخـارجيـة (١٩٤١ ـ ١٩٥٤)، وعمل أستاذاً لتاريخ الشرقين الأدنى والأوسط في جامعتي لندن (١٩٤٩) وكاليفورنيا (١٩٥٥ ـ ١٩٥٦). من مؤلفاته: (أصول الإسماعيليين والإسماعيلية) (١٩٤٠)، و (تاريخ اهتمام الإنكليز بالعلوم العربية) (١٩٤١)، و (العرب والتاريخ) (١٩٥٠)، و (وثائق في المحفوظات التركية) (١٩٥٢)، كما نشر العديد من الأبحاث في المجلات الاستشراقية المعروفة.

هاريس: ليندون L. Haris

عَلَم من أعلام التبشير في القارة الإفريقية. مؤلف كتاب (الإسلام في أفريقيا الشرقية) والذي يتناول فيه أحوال الإسلام والمسلمين في هذه المنطقة لغرض إطلاع العاملين في التبشير على حقيقة المواقف للاستعداد لها بما يصلح من أساليب العمل.

هوني: عائشة برجت A.B. Honey

نشأت في أسرة إنكليزية مسيحية، وشغفت بالفلسفة، ثم سافرت إلى كندا لإكمال دراستها، وهناك في الجامعة أُتيح لها أن تتعرَّف على الإسلام وأن تنتمي إليه. وقد عملت مدرِّسة في مدرسة عليا في نيجريا.

وات: مونتگمري M. Watt

عميد قسم الدراسات العربية في جامعة أدنبرة سابقاً. ومن أهم مؤلفاته: (عوامل انتشار الإسلام)، (محمد في مكة)، (محمد المدينة)، (الإسلام

والجماعة الموحدة) وهو دراسة فلسفية اجتماعية لردِّ أصل الوحدة العربية إلى الإسلام (١٩٦١).

يونغ: لويس L. Young

باحث إنكليزي معاصر، وأستاذ جامعي، له العديد من المؤلفات والأبحاث، أبرزها (العرب وأوربا).

المحتوى

كتب للمؤلف

أ. بحوث تاريخية.

١ ـ ملامح الانقلاب الإسلامي في خلافة عمر بن عبد العزيز، (الطبعة الثامنة)، مؤسسة الرسالة بيروت.

٢ ـ عماد الدين زنكي، (الطبعة الثانية)، مؤسسة الرسالة.

٣ ـ دراسة في السيرة، (الطبعة ١٤)، دار النفائس.

٤ ـ الحصار القاسي: ملامح مأساتنا في أفريقيا، (الطبعة الثالثة)، مؤسسة الرسالة.

٥ ـ التفسير الإسلامي للتاريخ، (الطبعة الخامسة)، دار العلم للملايين ـ بيروت.

٦ ـ نور الدين محمود: الرجل والتجربة، (الطبعة الثانية)، دار القلم، دمشق.

٧ ـ الإمارات الأرتقية في الجزيرة والشام: أضواء جديدة على المقاومة الإسلامية للصليبيين والتتر، (الطبعة الأولى)، مؤسسة الرسالة.

٨ ـ في التاريخ الإسلامي: فصول في المنهج والتحليل، (الطبعة الأولى)، المكتب الإسلامي ـ بيروت.

٩ ـ المقاومة الإسلامية للغزو الصليبي: عصر ولاة السلاجقة في الموصل، (الطبعة الأولى)، مكتبة المعارف ـ الرياض.

١٠ ـ ابن خلدون إسلامياً، (الطبعة الأولى)، المكتب الإسلامي.

١١ ـ دراسات تاريخية، (الطبعة الأولى)، المكتب الإسلامي.

١٢ ـ حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي: (الطبعة الأولى)، دار الثقافة ـ الدوحة.

١٣ ـ المستشرقون والسيرة النبوية: بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر: مونتغمري وات، (الطبعة الأولى)، دار الثقافة.

١٤ ـ تحليل للتاريخ الإسلامي: إطار عام، (الطبعة الأولى)، دار الثقافة.

١٥ ـ المنظور التاريخي في فكر سيد قطب، (الطبعة الأولى)، دار القلم ـ بيروت.

١٦ ـ نظرة الغرب الى حاضر الإسلام ومستقبله، دار النفائس ـ بيروت.

١٧ ـ دليل التاريخ والحضارة في الأحاديث النبوية (بالاشتراك)، (قيد النشر).

ب. بحوث إسلامية.

١ ـ لعبة اليمين واليسار، (الطبعة الخامسة)، مؤسسة الرسالة.

٢ ـ تهافت العلمانية، (الطبعة الخامسة)، مؤسسة الرسالة.

٣ ـ مقال في العدل الاجتماعي، (الطبعة الرابعة)، مؤسسة الرسالة.

٤ ـ مع القرآن في عالمه الرحيب، (الطبعة الثالثة)، دار العلم للملايين.

٥ ـ آفاق قرآنية، (الطبعة الثانية)، دار العلم للملايين.

٦ ـ كتابات على بوابة القرن الخامس عشر (بالاشتراك)، (الطبعة الأولى)، دار العلوم ـ الرياض.

٧ ـ كتابات إسلامية، (الطبعة الأولى)، المكتب الإسلامي ـ مكتبة الحرمين.

٨ ـ أضواء جديدة على لعبة اليمين واليسار، (الطبعة الثانية)، مؤسسة الرسالة.

٩ ـ مدخل إلى موقف القرآن من العلم الحديث، (الطبعة الأولى)، مؤسسة الرسالة.

١٠ ـ العلم في مواجهة المادية: قراءة في كتاب (حدود العلم)، (الطبعة الثالثة)، مؤسسة الرسالة.

١١ ـ مؤشرات إسلامية في زمن السرعة، (الطبعة الثانية)، مؤسسة الرسالة.
١٢ ـ حول إعادة تشكيل العقل المسلم، (الطبعة الخامسة)، مجلة الأمة ـ الدوحة.
١٣ ـ في الرؤية الإسلامية، (الطبعة الأولى)، دار الثقافة.
١٤ ـ حوار في المعمار الكوني، (الطبعة الأولى)، دار الثقافة.
١٥ ـ الإسلام والوجه الآخر للفكر الغربي: قراءات، (الطبعة الأولى)، مؤسسة الرسالة.
١٦ ـ في إسلامية المعرفة: بحوث ومقترحات، (الطبعة الثالثة)، المعهد العالي ـ فيرجينيا.
١٧ ـ قالوا في الإسلام، (الطبعة الأولى)، الندوة العالمية ـ الرياض.
١٨ ـ رؤية إسلامية في قضايا معاصرة، (الطبعة الأولى)، كتاب الأمة ـ الدوحة.
١٩ ـ القرآن الكريم من منظور غربي، (الطبعة الأولى)، دار الفرقان ـ عمان.
٢٠ ـ المرأة والأسرة المسلمة من منظور غربي، (الطبعة الأولى)، دار الفرقان ـ عمان.

جـ. أعمال أدبية.

١ ـ المأسورون (مسرحية ذات أربعة فصول)، (الطبعة الثانية)، دار الإرشاد ـ بيروت.
٢ ـ في النقد الإسلامي المعاصر (نقد)، (الطبعة الرابعة)، مؤسسة الرسالة.
٣ ـ فوضى العالم في المسرح الغربي المعاصر (دراسة)، (الطبعة الثانية)، مؤسسة الرسالة.
٤ ـ الطبيعة في الفن الغربي والإسلامي (دراسة)، (الطبعة الثانية)، مؤسسة الرسالة.
٥ ـ جداول الحبِّ واليقين (شعر)، (الطبعة الثانية)، مؤسسة الرسالة.

٦ ـ معجزة في الضفَّة الغربية (مسرحيات ذات فصل واحد)، (الطبعة الأولى)، مؤسسة الرسالة.
٧ ـ خمس مسرحيات إسلامية (ذات فصل واحد)، (الطبعة الأولى)، مؤسسة الرسالة.
٨ ـ محاولات جديدة في النقد الإسلامي (نقد)، (الطبعة الأولى)، مؤسسة الرسالة.
٩ ـ الشمس والدنس (مسرحية ذات أربعة فصول)، (الطبعة الأولى)، دار الاعتصام ـ القاهرة.
١٠ ـ مدخل إلى نظرية الأدب الإسلامي (دراسة)، (الطبعة الثانية)، مؤسسة الرسالة.
١١ ـ الإعصار والمئذنة (رواية)، (الطبعة الأولى)، مؤسسة الرسالة.
١٢ ـ المغول (مسرحية ذات أربعة مشاهد) (الطبعة الأولى) مؤسسة الرسالة.
١٣ ـ العبور (مسرحيات ذات فصل واحد)، (الطبعة الأولى)، دار المنارة ـ جدَّة.
١٤ ـ متابعات في دائرة الأدب الإسلامي (نقد)، (قيد النشر).
١٥ ـ الفن والعقيدة (دارسة)، (الطبعة الأولى)، مؤسسة الرسالة.
١٦ ـ حول استراتيجية الأدب الإسلامي، (قيد النشر).
١٧ ـ في النقد التطبيقي (نقد)، (قيد النشر).



من منشورات دار النفائس

- **أصول التفسير وقواعده**، الشيخ عبد الرحمن العك.
- **الإبانة عن أصول الديانة**، أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق عباس صباغ.
- **أعلام النبوة**، الإمام أبي الحسن علي بن محمد الماوردي تحقيق، الشيخ خالد عبدالرحمن العك.
- **تفسير النسفي1-4**(مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل)، للإمام عبدالله بن أحمد النسفي، تحقيق: مروان الشعار.
- **تفسير النسفي1-2**(مدارك التنـــزيل وحقائق التأويل)، للإمام عبدالله بن أحمد النسفي، تحقيق: مروان الشعار.
- **مختصر تفسير القاسمي** (ري الغليل من محاسن التأويل) القاسمي، اختصار الشيخ صلاح الدين أرقه دان.
- **مختصر صحيح البخاري** (المسمى **التجريد الصريح لأحاديث الجامع الصحيح**)، تحقيق ابراهيم بركة.
- **موطأ الامام مالك** (رواية يحيى بن يحيى الليثي)، تحقيق أحمد راتب عرموش.
- **دلائل النبوة** (للأصبهاني) تحقيق د. محمد رواس قلعةجي وعبد البر عباس.
- **دراسة تحليلية في شخصية الرسول**، د.محمد رواس قلعةجي.
- **دراسة في السيرة**، د. عماد الدين خليل.
- **الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين**(في علوم الحديث) القاسمي، تحقيق عاصم البيطار.
- **الفقه المقارن**، د. عبدالفتاح كبارة.
- **قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث**(للقاسمي)، تحقيق محمد بـــهجة البيطار.
- **قراءة سياسية للسيرة النبوية**، د. محمد رواس قلعة جي.
- **موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين** للغزالي (اختصار القاسمي)، تحقيق عاصم البيطار.
- **الفوائد**، ابن قيم الجوزية، تحقيق أحمد راتب عرموش.
- **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**، د. محمد حيمد الله
- **مختصر الاتقان في علوم القرآن**(للسيوطي) اختصار الشيخ صلاح الدين أرقه دان.
- **مختصر سيرة ابن هشام**، تحقيق عفيف الزعبي و عبد الحميد الأحدب.
- **شرح الفقه الأكبر**، الملا علي بن سلطان محمد القاري، تحقيق الشيخ مروان الشعار.
- **معالم النبوة في الكتاب والسنة** (مقدمات علمية لأعلام النبوة للماوردي)، الشيخ خالد.عبدالرحمن العك.
- **تاريخ الدولة العلية العثمانية**، محمد فريد، تحقيق د. احسان حقي.
- **تاريخ المماليك في مصر وبلاد الشام**، د. محمد سهيل طقوش.
- **الفتنة ووقعة الجمل**، رواية سيف بن عمر، إعداد أحمد راتب عرموش.
- **معجم لغة الفقهاء**، (عربي ـــ إنكليزي ـــ فرنسي) د.محمد رواس قلعة جي - د. حامد قنيبي، د. قطب سانو.
- **موسوعة عظماء حول الرسول3/1**، تصنيف الشيخ خالد العك.
- **سلسلة موسوعات فقه السلف**، د. محمد رواس قلعة جي.
- **مجمع أشعار معجم البلدان**، د. عمر الأسعد.
- **طلبة الطلبة**، النسفي، تحقيق مروان الشعار.

